

JOSEPH JOUBERT

Seine geistige Welt

Inaugural-Dissertation

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT BASEL

vorgelegt

von

Cornelia Thévenaz-Schmalenbach

von Neuchâtel

GENÈVE

IMPRIMERIE A. KUNDIG

1956



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548804_0118

JOSEPH JOUBERT

Seine geistige Welt

Inaugural-Dissertation

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT BASEL

vorgelegt

von

Cornelia Thévenaz-Schmalenbach

von Neuchâtel

GENÈVE

IMPRIMERIE A. KUNDIG

1956

*Genehmigt von der Philosophisch-Historischen
Fakultät auf Antrag der Herren Professoren
Dr. A. Béguin und Dr. W. von Wartburg.*

Professor Dr. J. GANTNER,
Dekan.

Basel, den 12. Juli 1943.



INHALT

	Seite
<i>Einleitung:</i>	
1) Bisherige Darstellungen Jouberts	5
2) Jouberts Leben	7
<i>Vorbericht: Jouberts Eigenart:</i>	
1) Selbstauffassung	11
2) Meinungen von der Wahrheit	14
3) Meinungen vom Ästhetischen	17
<i>Zeit der Suche und der ersten Umkehr 1774-1794</i>	<i>28</i>
<i>Zeit der Reife 1795-1814:</i>	
I. Abschnitt: Vorbereitung 1795-1799:	
1) Soziologische Probleme	32
2) Moralische Probleme	36
3) Psychologische Probleme	42
4) Philosophische Probleme	48
II. Abschnitt: Grundlegung 1800-1804:	
1) Soziologische Probleme	55
2) Moralische Probleme	59
3) Psychologische Probleme	65
4) Philosophische Probleme	71
III. Abschnitt: Auswirkung 1805-1814:	
1) Soziologische Probleme	82
2) Moralische Probleme	86
3) Psychologische Probleme	90
4) Philosophische Probleme	97
<i>Zeit des Ausklangs 1815-1824</i>	<i>104</i>
<i>Literaturangaben</i>	<i>107</i>

Die Seitenzahlen, die im Laufe des Textes hinter den Zitaten in Klammern angegeben sind, verweisen auf die von Beaunier 1938 veröffentlichte Ausgabe der *Pensées*.

EINLEITUNG

« Un homme fut mon ami et l'ami de M. Fontanes », so leitet Chateaubriand in seinem *Essai sur la Littérature anglaise* (t. 2, p. 192) das Zitat eines längeren Textes von Joubert ein. Als Chateaubriands Freund also erscheint Joubert zuerst in der französischen Literatur, als solcher wurde er zuerst bekannt. Schon 1824, unmittelbar nach seinem Tode, war es Chateaubriand, der den der weiteren Öffentlichkeit bis dahin unbekannten Freund durch einen Nachruf im *Journal des Débats* vorstellte und ehrte. 1838 war er es, der die erste Sammlung seiner *Pensées* zusammenstellte und herausgab. Und auch heute muss man, wenn man einen ersten Begriff von Joubert geben will, sagen, dass er ein Freund von Chateaubriand war. So ist es nicht verwunderlich, wenn auch die ersten Darstellungen von Joubert, die Artikel von Sainte-Beuve, von dieser seiner Stellung neben den grösseren, berühmteren Freunden, Chateaubriand und Fontanes, ausgehen. Sainte-Beuves eigenem Interesse entsprechend erscheint Joubert da als der Freund, Ratgeber und Kritiker des Dichters, als das erste ideale Publikum, dem Chateaubriand zunächst seine Sachen zur Beurteilung vorlegte. Aber doch täte man Joubert Unrecht, wenn man seine ganze Existenz nur in dieser Zugehörigkeit zu dem Grösseren, in dieser Planetenbedeutung sehen wollte. Nach jener ersten, von Chateaubriand zusammengestellten Ausgabe erschien ja 1842 eine weitere Ausgabe der *Pensées*, von Jouberts Neffen Paul Raynal herausgegeben, dem auch eine längere Darstellung seiner Persönlichkeit vorausgeht. Da wird Joubert nun ganz um seiner selbst willen gesehen und dargestellt, wie er lebte und bei seinen Verwandten und Freunden bekannt

war. Und dieses, von Raynal entworfene Bild blieb auch die Grundlage aller weiteren Notizen oder Artikel über Joubert, die etwa in Zeitschriften erschienen sind. Aber auch da tut man Joubert in gewisser Weise noch Unrecht. Denn, was hier und seither immer wieder hervorgehoben wird, das ist seine Persönlichkeit, sind die Züge seines Charakters, seine Tiefe und Feinheit, seine Liebenswürdigkeit und Güte im Verkehr mit andern Menschen; seine *Pensées* jedoch werden kaum in ihrem ihnen eigenen Wert betrachtet. Demgegenüber ist aber der Erste und Einzige, der auch den Schriftsteller Joubert ernst nehmen wollte, der Abbé Pailhès (*Du Nouveau sur Joubert...*, 1900), in entgegengesetzter Richtung zu weit gegangen. Zwar ist es ihm gelungen, durch seine bis ins Kleinste durchgeführte Analyse des Stils von Joubert eine seiner Eigenheiten (den Acht-Silben-Rhythmus) zu erkennen und in eins damit Jouberts theoretische Äusserungen über den Stil, mindestens zum Teil, zu interpretieren; doch scheinen die Folgerungen des Abbé Pailhès, der nun aus Joubert einen aktiven, wenn auch nur journalistischen Schriftsteller machen wollte, übertrieben und wiederum sein Bild verfälschend. Eines aber ist all diesen Betrachtungsweisen gemeinsam und vielleicht doch sehr charakteristisch für Joubert, der von sich sagte: « J'ai donné mes fleurs et mon fruit, je ne suis plus qu'un tronc retentissant. Mais quiconque s'assoit à mon ombre et m'entend devient plus sage » (p. 755): dass nämlich jeder ihn sozusagen für sich in Anspruch nimmt, d. h. dass jeder Joubert als das sieht, was er selber ist: Sainte-Beuve als Kritiker, Raynal als für literarische Dinge interessierten Menschen, der Abbé Pailhès als Literaten; und auch kleinere Artikel über Joubert, die in der ersten Hälfte der Ausgabe von Jouberts Briefen zusammengestellt sind, geben immer wieder nur eine Darstellung der Persönlichkeit, wie sie schon seit Chateaubriand und darauf seit Raynal bekannt ist, und schmücken diese dann mit den Zitaten aus den *Pensées* aus, die dem jeweiligen Autor am nächsten stehen, sozusagen nur aus dem reichen Schatze herauspflückend, ohne sich um ein

tieferes Verständnis des Ganzen zu bemühen. In diese Gruppe gehört auch Victor Giraud, der ein ganz gutes allgemeines Bild von Joubert gibt, ohne aber etwas Neues zu sagen. Er ist stark von dem Abbé Pailhès abhängig, sieht Joubert vor allem als «Moralisten», dessen Menschenkenntnis er bewundert.

Einen Anlauf zu solchem tieferen Verständnis scheint allerdings Beaunier genommen zu haben, als er 1918 begann, eine gross angelegte Lebens- und Geistesgeschichte Jouberts zu schreiben, deren erste drei Bände auch erschienen sind, und als er dann 1938 eine neue, vollständigere Ausgabe der *Pensées* in ihrer ursprünglichen Form und Reihenfolge veröffentlichte. Aber auch er lässt sich in seiner Darstellung immer noch mehr von der Persönlichkeit und den persönlichen Schicksalen Jouberts leiten, als dass er seine Gedanken in ihrer Entwicklung und ihrem Zusammenhang beobachtet. Nur Monglond, der in seinem hervorragenden Buch von rein geistigen Voraussetzungen auch an Joubert herankommt, hat ihn tiefer verstanden und ein volleres (wenn auch knapp gefasstes) Bild von diesem aus der Romantik kommenden und sie «heilenden» Geist entworfen.

Unsere Aufgabe soll es nun sein, anhand der *Carnets*, wie Beaunier sie veröffentlicht hat, die Gedanken Jouberts in ihrer Entwicklung nach systematischen Zusammenhängen darzustellen.

Doch auch bei dieser Aufgabe dürfen wir nicht die Lebensgeschichte und die Persönlichkeit Jouberts (auch wenn wir sie im wesentlichen als bekannt voraussetzen) ganz unbesprochen lassen. Ja, jene oben genannten Darstellungsweisen haben auch ihre Berechtigung, da wohl selten in einem Leben das Persönliche und das «Werk» so sehr ineinandergehen wie bei Joubert. Etwa in seinem zwanzigsten Jahr beginnen die ersten Notizen zu den *Carnets*, und mit seinem Tode, im siebzigsten Jahr, schliessen sie ab. Der Zwanzig-

jährige — oder besser der Fünfundzwanzigjährige, denn das Vorausgegangene ist nicht sonderlich wichtig (vgl. Beaunier, *La Jeunesse de Joubert*) — ist der eben aus der Provinz nach Paris gekommene, geistig ungeheuer intensive, aufnahmehafte, interessierte junge Mann, der schon nach wenigen Monaten die Pariser literarischen Kreise, vor allem Diderot und, etwas später, Restif de la Bretonne, kennen lernt. Dass Joubert da (trotz Beaunier) sehr stark in die Einflusssphäre eines so sprudelnden Geistes wie Diderot geraten musste, ist wohl kaum zu bezweifeln. Jedenfalls ist es charakteristisch, dass er in dieser Zeit alle möglichen «modernen» Gedanken mitmacht, vor allem eifrig an der sozialen Kritik seiner Zeit teilnimmt. Mercier, ein gemeinsamer Freund von Joubert und Restif, soll ihn in dieser Zeit «cassant et dogmatique» gefunden, ihn als «athée» ausgegeben haben (vgl. Beaunier). Sicher hat Joubert geschwankt, sich von Vielem mitreißen lassen, was an ihn herankam. Mit fünfunddreissig Jahren erlebte er die Revolution, die er anscheinend noch mit Zustimmung, wenn nicht Begeisterung, aufgenommen hat; lässt er sich doch noch 1791 zum Juge de Paix in seiner Heimat Montignac wählen. Aber kurz darauf beginnt auch die Wende in seinem Leben. Anfang 1793 gibt er sein Amt auf, heiratet und zieht sich mit seiner Frau in deren Heimatstädtchen, das friedliche, bürgerliche Villeneuve-sur-Yonne, zurück. Während in Paris der wildeste Terror herrscht, sucht er neue Bahnen für sein Leben, sein Denken, seine Lebensauffassung. 1794 dann lernt er M^{me} de Beaumont kennen, d. h. eine Dame der alten aristokratischen Gesellschaft, die jetzt, in bemitleidenswertem Zustand, sich vor der Revolution verstecken muss. Und mit ihr verbindet er sich in naher Freundschaft. Der schneidend-scharfe, mancherlei Revolutionärem zugängige Joubert wird zum zarten, tröstlichen Freund, der nur auf Ruhe und geistiges Leben bedacht ist, der sich allmählich auch wieder religiös-philosophischen Gedanken zuwendet. Aber noch hat er seine eigentliche Form nicht gefunden, noch ist es ein Suchen in der Zurückgezogenheit

seines Städtchens, ein Suchen, das ihn manchmal sogar in der neu eingeschlagenen Richtung zu weit trägt. Einen klaren, eindeutigen Kreis sowohl des Lebens als auch des Denkens findet er erst von 1800 an, wo die politische Lage ruhiger geworden ist, wo sich vor allem jener kleine, so oft beschriebene Salon der M^{me} de Beaumont auftut, in dem Joubert sich mit Chateaubriand, Bonald und anderen Gleichgesinnten trifft. In dieser Zeit erscheint er als der von Chateaubriand in den *Mémoires d'Outre-Tombe* (t. 4, p. 9) beschriebene, liebenswürdige, geistreiche Gesellschafter und zugleich als der in seiner Zurückgezogenheit manchmal etwas schrullige, aber tiefe und wahre « Philosoph »; in dieser Zeit entfaltet er das regste geistige Leben, das ihn bei sich und im Umgang mit den Freunden die Klärung der ihm wesentlichsten Fragen finden, d. h. vor allem seine Religiosität bestärken und begründen lässt. Aber dieses vollkommene, in sich gerundete Leben blieb ihm nur vier Jahre lang: 1803 stirbt M^{me} de Beaumont in Rom, und im folgenden Jahre löst sich die kleine, um sie versammelte Gesellschaft allmählich auf. Joubert ist jetzt fünfzig Jahre alt und muss sich nun wieder eine neue Lebensform schaffen, in der sich die inzwischen gewonnenen Überzeugungen bewähren sollen. Noch vor dem Tode der M^{me} de Beaumont hatte er die lebhafteste, vielseitige M^{me} de Vintimille kennen gelernt, mit der er, zum Teil in brieflichem Verkehr, allmählich eine enge Freundschaft anknüpft. Ihrem heiteren, auf das Moralische, d. h. ein aktives Leben gerichteten Wesen (vgl. Brief an Molé, *Correspondance*, p. 129) entspricht es, wenn auch Joubert sich in seinen Interessen wieder mehr der Aussenwelt zuwendet, wenn er zugleich aber, in weiser Beschränkung, jetzt auch die Lebensnotwendigkeiten beachtet, ja zum Thema seiner Gedanken macht und sich schliesslich 1808 von Fontanes zum Inspecteur de l'Université de France (seine zweite öffentliche Stellung) machen lässt, was er bis zur endgültigen Rückkehr der Bourbonen 1815 bleibt. Darauf aber zieht er sich wieder nach Villeneuve zurück und bringt dort noch zehn Jahre eines trotz vieler

Krankheit heiteren, von den Bindungen der Welt gelöst, an geistigen Beschäftigungen reichen Alters zu.

Vergleichen wir nun diese wesentlichen Daten von Jouberts Leben mit dem, was sich an seiner gedanklichen Entwicklung erkennen lässt, so lassen sich drei Hauptperioden dieses Lebens unterscheiden: die Jugendzeit Jouberts, die etwa von 1774 (wo er zwanzig Jahre alt war) bis 1794 dauert und durch die Revolution wiederum in zwei Abschnitte geteilt wird: die eigentliche, allen Einflüssen zugängliche Jugend und dann, nach den ersten Ereignissen der Revolution, die beginnende Umkehr Jouberts zu sich selbst. Darauf folgen die zwanzig Jahre seiner wirklichen Reife, die sich in den ersten vier Jahren, von 1797 bis 1799 vorbereitet, von 1800 bis 1804 ihren Höhepunkt und ihre feste Form erreicht und weitere zehn Jahre lang (bis 1814) in Leben und Lebensweisheit zum Ausdruck kommt. Den Abschluss bildet eine Altersperiode, die nach zehn Jahren durch den Tod beendet wird. Doch müssen wir nach dieser Unterscheidung gleich hinzusetzen, dass es ja immer Joubert ist, der durch dieses ganze Leben geht, und dass es viele, für ihn besonders charakteristische Dinge gibt, deren Auffassung sich bei ihm kaum verändert hat. Wir haben darum vier der für Joubert wichtigsten Themen, und zwar seine Anschauungen von soziologischen, moralischen, psychologischen und philosophischen Problemen herausgegriffen, um sie durch diese fünfzig Jahre geistigen Lebens hindurch zu verfolgen. Zuvor aber soll ein Vorbericht eine allgemeine Charakteristik der geistigen Art Jouberts geben, anhand von einigen, immer wieder wesentlichen Themen, nämlich seiner Auffassung von sich selbst, von der Wahrheit und von seiner Ästhetik.

VORBERICHT: JOUBERTS EIGENART

« Personne ne peut aussi bien faire un journal qu'un homme d'esprit qui n'est pas capable de faire mieux » (p. 525).

I. SELBSTAUFFASSUNG

Wollte man eine erste Charakteristik Jouberts geben, so müsste man sagen: er war ein geistiger Mensch, dessen ganzes Leben dem Umgang mit den Dingen des Geistes galt. Was aber heisst das im genaueren? Wohl jeder, der einmal etwas von Joubert gehört hat, kennt die berühmte, viel zitierte Notiz, die er am 25. März 1802 aufgeschrieben hat: « La révolution a chassé mon esprit du monde réel en me le rendant trop horrible » (p. 326). Danach hätte es also vor der Revolution eine Zeit gegeben, in der Jouberts Interesse noch der irdischen Welt gegolten hätte. Und in der Tat erscheint diese Zeit seiner Jugend als wesentlich bestimmt von soziologischen Fragen, von Bildern und Problemen des irdischen Lebens: Luxus, Frauen, orientalische Sitten, Eindrücke von Natur und Landschaft sind die immer wiederkehrenden Themen seiner Notizen in dieser Zeit, deren geistiger Inhalt noch schwankend, unsicher und suchend ist. Nach der Revolution aber ist Joubert dieser Welt entflohen, hat Zuflucht gesucht in den Regionen des Geistes, denen er von da an sein ganzes Leben gewidmet hat. Für diese neue Welt jedoch, in die er sich nun begeben hat, ist es charakteristisch, dass sie nicht blass und farblos ist wie ein Hirngespinnst, sondern dass Joubert sie auch wirklich als eine Welt sieht, mit Farben und Kleidern, in Licht und Landschaft sozusagen, die er in der verlassenen

Welt verloren hat. Und hier, in dieser neuen Welt, bauen sich dann, als die einzelnen Reiche, seine soziologischen, moralischen, psychologischen und philosophischen Gedanken auf; ihr allgemeiner Charakter aber ist bestimmt durch Wahrheit und Schönheit, die beiden anderen Hauptanliegen, die Joubert in seinem Denken verfolgt, und die eben seiner geistigen Welt ihre Fülle und Farbe geben. Bekannt ist ja die letzte Notiz, die er aufgeschrieben hat, und mit der er den ganzen Umkreis eben dieser Welt des Geistes zu beschreiben scheint: « Le vrai — le beau — le juste — le saint » (p. 916).

Bevor wir aber jene geistige Welt genauer darstellen, müssen wir noch verfolgen, wie Joubert sich selbst und sein Verhältnis zu ihr versteht, und wie er uns erscheint. Schon sehr früh und dann immer wieder begegnet bei ihm das Streben nach der « perfection », das er zwar oft als übertrieben und sinnlos erkennt, aber dann doch nie aufgeben kann, da es den Grundantrieb seines Suchens ausmacht: « Eviter la perfection, se l'interdire lorsqu'on en est (comme je suis) trop ambitieux. Ne pas faire tout ce qu'on peut: important devoir à s'imposer lorsqu'on est atteint naturellement d'une sorte de passion et de manie du mieux » (p. 441). Damit verbunden aber ist, auf der negativen Seite, eine Art Unfähigkeit zum Zugreifen, die der reichen Vielfalt seines Geistes eben die Kraft des Auftretens nach aussen und der Sichtbarkeit nimmt, die ihn am Schaffen eines selbständigen Werkes gehindert hat. Auch dieser seiner Kraftlosigkeit ist Joubert sich bewusst gewesen; immer wieder spricht er von ihr in den *Carnets* und in den Briefen; hier sei nur ein Beispiel angeführt: « Le ciel n'a mis dans mon intelligence que des rayons et ne m'a donné pour éloquence que de beaux mots. Je n'ai de force que pour m'élever et pour vertu qu'une certaine incorruptibilité » (p. 784).

Doch eben in dieser bis zum Äussersten gesteigerten Einstellung auf die Reinheit und höchste Verfeinerung der geistigen Dinge liegt nun auch der Reiz und die Tiefe Jouberts, sie gibt seinen Gedanken die « ätherhafte Luftigkeit », die er

selbst so oft als Ziel hinstellt (z. B., p. 591, 4 février), sie ist die innere Kraft (p. 771, 9 janvier), die er doch auch in sich sieht. Und noch ein Letztes gehört zu diesem allgemeinen Bild, das wir hier von Joubert entwerfen: parallel zu seiner Flucht aus der irdischen in die geistige Welt geht ja, wie er selbst immer wieder gesteht, die Konstitution seiner eigenen Natur, die Zartheit und Schwäche seines eigenen Körpers, der selbst zum fortgesetzten Schreiben unfähig ist, und sein Bewusstsein, alle Kraft doch nur im Geist und im Denken zu besitzen. Joubert hat sich immer wieder analysiert, in Briefen vor allem sein eigenes Wesen zum Gegenstand gemacht; schon Ende 1794 spricht er in einem Brief an Fontanes von den « faiblesses de mon corps » (*Corr.*, p. 17) und den « ravissements » die ihm manchmal gegeben seien; am deutlichsten aber hat er sich selbst dargestellt in einem Brief an Molé, vom November 1804 (*Corr.*, p. 117-120): « Il y a, selon moi, dans tout homme deux choses qu'il faut distinguer soigneusement: son organisation et sa constitution. En supposant l'homme automate, j'appellerais organisation les ressorts de la machine, et constitution sa matière. Or mes ressorts sont excellents, ce me semble; mais le bois dont je suis construit est frêle, mou, délicat... Ce qui sert à la pensée abonde en moi, mais ce qui sert à la vie est en petite quantité... Il me semble certain que... j'ai naturellement l'âme et la fibre aussi haut montées que l'harmonie humaine le permet... Le plaisir intellectuel qui m'est si nécessaire pour opérer... est peut-être pour moi une ressource indispensable... Il y a des défauts dont nous ne pouvons tirer d'autre parti que de nous en faire une vertu par la patience et par notre soumission à les avoir. Apparemment le mien ne me permettra jamais d'être utile ni à moi-même ni aux autres, et je mourrai rempli de beaux projets et de belles intentions qui n'aboutiront jamais à rien du tout. » So scheint, nach Jouberts eigenem Bewusstsein, wie auch für uns, sowohl in seiner körperlichen als auch seiner geistigen Natur die Art seines Lebens und Schaffens gegeben zu sein, die er sich dann aber, nach den Ereignissen der

Revolution wirklich zu eigen gemacht und zum Ziele gesetzt hat.

Dieses Ziel gilt der immer weiteren, vollkommeneren, reineren oder feineren Annäherung an jene höhere Welt, für die sein Geist geschaffen ist, der immer grösseren Lösung von allen irdischen Bindungen, denen er ja doch nicht gewachsen ist. Joubert drückt das oft und gern in Bildern des Fliegens aus: « Comme Dédale je me forge des ailes. Je les compose en y ajoutant une plume chaque jour » (p. 188) oder in der folgenden Epoche: « ... et que je couve mes petits œufs, mon nid d'oiseaux; car mes pensées et mes paroles ont des ailes » (p. 543). Ein anderes Bild, das er gern für sich gebraucht, ist das eines Musikinstruments, mit dessen reinen, nichts Konkretes « darstellenden » und unverbundenen Tönen er seine *Pensées* vergleicht: « Je suis... comme une harpe éolienne qui rend quelques beaux sons, mais qui n'exécute aucun air » (p. 815, vgl. p. 881, 31 oct.; p. 896-897).

2. MEINUNGEN VON DER WAHRHEIT

Wahrheit, das ist dann die erste Eigenschaft der geistigen Welt. Suche nach Wahrheit ist das Erste, was Joubert dorthin zieht oder lockt. Schon 1783 hatte er aufgeschrieben: « Si je meurs et que je laisse quelques pensées éparses sur des sujets importants, je conjure au nom de l'humanité ceux qui s'en verront les dépositaires de ne rien supprimer de tout ce qui paraîtra s'éloigner des idées reçues. Je n'aimai pendant ma vie que la vérité. J'ai lieu de croire que je l'ai vue sur bien de grands objets » (zitiert von A. Beaunier in *La Jeunesse de J. Joubert*, p. 91). Hier zwar ist ihm die Wahrheit so wichtig aus Widerspruch gegen die soziale Lage seiner Zeit, also noch aus dem rein weltlichen Interesse, das seine Jugend bewegt; aber doch beruft sich Joubert auch hier schon auf die Wahrheit. Nach 1795 jedoch tritt das Bemühen um Wahrheit (wie auch um ihren Begriff) wirklich mit in den Mittelpunkt seines Interesses, d. h. der für Joubert einzig gültigen Welt.

Und zwar treten zwei Aussagen, die er über die Wahrheit macht, immer wieder besonders hervor: einmal spricht Joubert von der Doppel- oder Vielseitigkeit aller Wahrheit, die es notwendig mache, alles von allen Seiten her zu sehen und darzustellen: « Toute vérité n'est pas bonne à dire. Car étant dite seule et isolée elle peut conduire à l'erreur et à de fausses conséquences. Mais toutes les vérités seraient bonnes à dire si on les disait ensemble et si on avait une égale facilité de les persuader toutes à la fois » (p. 258). Dies ist einer der zentralsten Gedanken für die ganzen *Carnets* (vgl. p. 133, 4 mars; p. 139, 521 ***; p. 743, 9 mai), von dem aus Vieles von ihm verstanden werden muss. Denn so vielseitig, bunt schillernd ist für Joubert die geistige Welt, dass er immer neue Möglichkeiten, Gedanken, Erklärungen oder auch ganze Richtungen seiner Überlegungen entdeckt. Zugleich aber mag auch das einer der Hintergründe für jene Unfähigkeit zum entschiedenen Zugreifen sein, die Joubert an sich selbst immer wieder darstellt: der Wahrheit jagt er nach, aber sie ist schillernd wie ein Schmetterling (p. 321, 2 mars), sie hat viele Gesichter, keines befriedigt ohne das Andere — wie aber sollte man, was Joubert hier doch als Programm aufstellt, alle Wahrheiten auf einmal sagen? Das wäre nur Gott möglich, den Joubert als den « lieu de la vérité » bezeichnet (p. 781).

Zu dieser ersten These kommt dann gleich als Zweites hinzu, dass Joubert auch noch genauer verschiedene Arten von Wahrheiten unterscheidet, deren Wert und Bedeutung er streng gegeneinander abstuft. Vor allem sind es zwei Gruppen von Wahrheiten, von denen er immer spricht: die sogenannten bloss « faktischen » (p. 213, 15 sept.) und die « wesentlichen » oder auch « moralischen » (p. 464, 1^{er} sept.) Wahrheiten. Keine ist ganz bedeutungslos, Jouberts eben genannter Meinung von der Vielseitigkeit der Wahrheit entsprechend. Aber nach dem, was wir vorher dargestellt haben, ist schon zu vermuten, auf welche Seite Joubert den Akzent legen wird. Die « faktischen » Wahrheiten gehören nicht

eigentlich in die Welt des Geistes, sondern nur in die der Wissenschaft (p. 782, 28 mars) und des *raisonnements*, d. h. sie haben keinen tieferen Sinn hinter sich (p. 244, 2 avril). Wissenschaftlichkeit, im engen Sinn, das ist überhaupt etwas, was Joubert scharf zu kritisieren liebt, dessen Nutzen er nicht sieht, worin er alle wirkliche Geistigkeit vermisst: « Il y a dans les sciences beaucoup de choses bonnes pour la vie et qui ne sont pas bonnes (je veux dire qui sont inutiles) pour l'esprit... » (p. 666). Demgegenüber kommt es ihm nicht auf Tatsachen an, nicht auf ein « affranchissement d'erreur », als was die Wissenschaft die Wahrheit auffasst (p. 166, 14 juin), sondern auf Geistigkeit, auf weitere Bedeutung innerhalb jener anderen Welt, in der sich seine Gedanken bewegen. Zugleich wird hier deutlich (p. 714, 22 avril) gemacht, wie sich für Joubert die Erkenntnis oder Begreifung jener geistigen Welt, auf die er ja immer hinzielt, darstellt: es ist wie ein langsamer Aufstieg von den einfachsten Dingen bis zu den höchsten Wahrheiten, die der Mensch verfolgen und sich zum Ziel setzen soll. Und am Ende dieses Aufstiegs herrscht dann die vollkommene Ruhe der reinen Kontemplation, in Licht und Glück der Welt des Geistes und der Wahrheit, in der Nähe Gottes, in dem ja alle Wahrheit vereinigt ist (vgl. oben): « La vérité consiste à avoir, sur quoi que ce soit, une opinion semblable à la pensée de Dieu même. Le bonheur qu'elle nous procure est d'être semblable à ce point à Dieu lui-même. Elle nous donne du plaisir par la clarté douce et diffuse dont elle pénètre intimement toutes nos facultés. Au sentiment de la clarté qu'elle nous donne se joint celui d'une chaleur dont toute l'âme est secrètement et délicieusement et paisiblement remuée » (p. 166).

Diesem seinem Bedürfnis nach Aufstieg, nach stufenweise fortschreitender Vervollkommnung mag wohl auch Jouberts Vorliebe für platonisierende Denkweise entspringen, die wir im Späteren noch immer wieder antreffen werden. Auch in der Wahrheit selbst hat er ja solche Stufen gegeneinander abgegrenzt, oft drückt er sich sogar platonisierend aus, unter-

Über die Besoldung um 1450 schreibt Cysat⁴³:

«Von alltem har hatt die Statt Lucern einen bestellten Lybarzeten und Medicum erhalten ouchen einen Appothegker, wölliche sy beide us dem stattseckel besoldeten. Anno 1450 zog es sich dem Doctor 50 Rynisch Gl. und dem Appothegker 15 Rinsch. gl.»

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts treten in den Schriften mehrere Ärzte auf. Aus diesen allen den oder die Stadtärzte herauszufinden, ist durchaus nicht leicht, da nähere Angaben fehlen. In Frage kämen folgende Ärzte:

Scherer Benedikt,	nachweisbar	1453—1463
Holderer Hans,	«	1460—1491
Räß Heinrich,	«	1462—1493
Koller Peter,	«	1468—1480
Niklaus v. Köln,	«	ca. 1460—1480

Über Benedikt Scherer ist in einer Rechnung zu finden:

«Arztlohn, von des lands wegen, was man im schuldig».

Von Hans Holderer wird in den Rechnungen öfters erwähnt, daß er Arme, Verwundete und Verunglückte auf Staatskosten kurierte.

Heinrich Räß erhielt 1463 das Bürgerrecht geschenkt, damit er die Bürger «am lon dester bescheidenlicher halte»⁴⁴.

Peter Koller wird ebenfalls in den Rechnungen erwähnt. Er hatte unter anderen Arme und «Malizige» (vgl. unten) zu kurieren⁴⁵. 1491 behandelte er als *Spitalarzt* einen armen Schüler im Spital⁴⁶.

Eines steht fest: Alle oben genannten Männer sind Scherer. Dies würde zwar eine Anstellung nicht ausschließen. Merkwürdig ist nur, daß alle oben genannten Personen fast innerhalb derselben Zeit vorkommen. Diese Rechnungen können also nicht als Beweise einer An-

⁴² Gfr. 19, (1862) S. 307

⁴³ Coll. C. 116 b

⁴⁴ R. P. Vb 203 b

⁴⁵ P. X. Weber, Sanitätspersonal S. 5

⁴⁶ Rechnung

zwischen 1779 und 1783: « L'art de parler doit précéder l'art de penser » (p. 44) und dann 1798: « Comment c'est en cherchant les mots qu'on parvient jusques aux idées » (p. 179). Aber dieser, zunächst nur wie romantische Träumerei anmutende Glaube an die magische Kraft des Wortes modifiziert sich dann bei Joubert, ohne sich jedoch ganz zu verlieren: je mehr Joubert sich von der sichtbaren Welt abwendet und in die höheren Regionen begibt, desto mehr nimmt der Gedanke, die Idee, die notwendig erste Stelle ein. Die eigentlich magische Bedeutung des Wortes wird umgebogen in den Glauben an eine allerdings ebenso tiefe und geheimnisvolle Zusammengehörigkeit von Idee und Wort; so sagt er 1800: « Tous ces mots, cet appareil, cette méthode et ces raisonnements qui nous font espérer des idées et nous trompent: rien n'est plus propre à fatiguer » (p. 274). Man hört die Enttäuschung, mit der er jenen romantischen Traum der ersten Zeit verlässt. Ausgangspunkt für reine Gedanken kann diese Welt ihm nicht mehr sein. Aber schon am folgenden Tage fügt er hinzu: « Jamais les mots ne manquent aux idées. C'est les idées qui manquent aux mots. Dès que l'idée en est venue à son dernier degré de perfection, le mot éclôt; ou, si l'on veut, elle éclôt du mot qui se présente et la revêt » (p. 274). Aus der magischen Kraft des Wortes ist seine Abhängigkeit von der Kraft der Idee geworden; das Wort, das ja der sinnlichen Welt angehört, ist und gilt nur als ein Widerschein von der reinen Wahrheit der Idee, ist selbst darum zufällig, findet sich zufällig, kann aber dann um jener Abhängigkeit willen doch wieder auf die Idee hinweisen (vgl. p. 421, 19 déc.). Gern nennt Joubert dann das Wort den « Körper » der Idee, womit er auch hier wieder in platonische Denkweise gerät. Obwohl es ihm aber mit diesem Gedanken durchaus ernst ist, umgibt er auch diesen wieder mit einem Schimmer von ästhetischer Leichtigkeit, der beinahe wie eine Anwendung jener Meinung von der Zufälligkeit aller Ausdrucksweise durch menschliche Worte erscheint: da sind es nur verzauberte Gebäude, die man mit den Worten baut, die

zwar « charme » haben, aber — vielleicht — die Fülle der Idee nicht erreichen: « Nous bégayons longtemps nos pensées avant d'en trouver le mot propre... » und, gleich darauf: « Du charme des paroles. En quoi il consiste. Par quel art on bâtit avec elles des édifices enchantés » (p. 486).

Noch einen letzten Zug können — und sollen — die Worte mit den Ideen selbst gemeinsam haben: wie die Wahrheit vielseitig ist, so stecken hinter den Worten mehrere Bedeutungen, die sie wach rufen sollen, die, eben in ihrer unbestimmten Vielfalt, aus den Worten hervorleuchten sollen: « Quand on entend parfaitement un mot, il devient comme transparent; on en voit la couleur, la forme; on sent son poids; on aperçoit sa dimension et on sait le placer » (p. 532). Schon im Zusammenhang mit der Wahrheit war kurz von den Illusionen die Rede gewesen, die eben die halb erfasste (oder zu erfassende) Welt der unbestimmten Wahrheit ausmachten; hier aber zeigt sich ihre ursprüngliche Bedeutung für Joubert. Illusionen, das sind die « édifices enchantés », die der Geist durch die Worte zu schaffen vermag (wie schon Gottes Geist sie schuf; p. 169), das sind sozusagen die Zwischentappen zwischen der blossen diesseitigen Welt und dem erhabenen, völlig gelösten Reich der reinen Ideen, halb Spiel und halb Wahrheit, wie alles, was im nur ästhetischen Bereich zu schaffen ist: « L'illusion. Dieu la créa et la plaça entre les grains, les fruits, les chairs et le palais de la bouche et il en naquit les saveurs; entre les fleurs et l'odorat et il en naquit les parfums; entre l'ouïe et les sons et il en naquit l'harmonie, la mélodie, etc.; entre les yeux et les objets et il en naquit les couleurs, la perspective et la beauté. Elle est un peu de la nature qui s'amuse à nous donner quelque plaisir par quelque évaporation » (p. 167; vgl. p. 213, 26 sept.; p. 615, 25 avril). In diesen Worten sind schon alle wesentlichen Eigenschaften des Ästhetischen enthalten: halb gehört es der sinnlichen Welt, halb etwas Objektiverem an; es ist ein heiteres Spiel, das doch auf einer évaporation, d. h. Entkörperlichung, Vergeistigung der sichtbaren Welt beruht,

und es ist durch all das ein « plaisir », das aber hinauf in diese neue Sphäre der luftigeren Welt gerückt ist und seinerseits dorthin versetzt.

Verfolgen wir nun, wie Joubert diese seine Kriterien auf die übrigen Künste, ganz besonders auf die Dichtkunst anwendet. Da müssen wir zunächst vorausschicken, dass die Dichtkunst bei Joubert eigentlich weitaus den höchsten Rang einnimmt, dass auch er selbst sich immer danach sehnte, wirklich zu dichten: « Je sais bien en prose ce que je veux dire, mais je ne le sais pas en vers » (p. 428), sagt er, offensichtlich mit Bedauern, und an anderer Stelle: « [Descartes.] Il voulait que d'abord on lût son livre tout entier comme un roman et sans forcer son attention. Je voudrais qu'on lût les miens comme un poème » (p. 242). Auch da ist ihm das fertige Werk nie gelungen. Zugleich ist aber sein Verhältnis zur Dichtung ganz besonders charakteristisch: sie steht am höchsten in seinen Augen, weil sie ein « Geschenk des Himmels » ist und eben jenem von Gott geschaffenen Zwischenreich der Illusionen (p. 702, 9 oct.) oder auch der Träume angehört (p. 309, 22 déc.; p. 419, 14 déc.), weil sie (nach seiner Definition) der reinen Selbsttätigkeit (p. 585, 20 janv.) oder Musik (p. 153, 22 août; p. 478, 21 janvier) der Seele entspringt; d. h. Joubert sieht sie als die Frucht der Erhebung in die Welt des Geistes, der reinen Kontemplation, die zugleich nahe verwandt ist mit der Träumerei von Illusionen, wie wir sie schon dargestellt haben: « La poésie est fantastique. Elle l'est essentiellement, comme le sont tous les beaux-arts. Et c'est pour cela qu'ils sont beaux. Car il n'y a de beau que l'idée » (p. 484/5). Und so kommt Joubert schliesslich zu der Meinung, dass wahre Dichtung in klaren, lichten, schönen Gedanken und ihrer Abfolge besteht. Wie es ihm selbst nicht gelingt, geformte Dichtungen zu schaffen, so spricht er jetzt von Dichtungen in Gedanken, die ihrerseits schon die ganze Fülle von Bildern und Glanz in sich tragen sollen: « Poésie. Ce qui la fait. Claires pensées, paroles d'air et lumineuses. Or, perles, fleurs et diamants » (p. 477).

Nach immer den gleichen Kriterien beurteilt er dann auch die anderen Künste, Musik und Malerei vor allem, aber auch Skulptur und Architektur oder sogar den Tanz; immer kommt es ihm auf ihren Grad an Geistigkeit, auf ihre Lichthaftigkeit und Gelöstheit einerseits, auf ihre Nähe zur Seele des Künstlers anderseits an. Genauer können wir das hier nicht mehr verfolgen, sondern müssen uns darauf beschränken, noch seine Meinung von der Kunst überhaupt darzustellen. Auch sie macht noch einmal Jouberts eigenste Stellung deutlich: Kunst ist für ihn Fortsetzung und höchste Vervollkommnung der Natur, womit er hier wohl nur die sinnlichen Erscheinungen meint: « L'art n'est que du naturel perfectionné » (p. 419). Darin aber spiegelt sich fast der ganze Joubert wieder. Ausgangspunkt seines Denkens oder besser seines Erlebens waren die Eindrücke der Natur, waren die unmittelbaren Erlebnisse die er von der Umwelt empfing: « L'homme imite d'abord les objets qu'il voit ou que d'autres ont imités. Il représente ensuite ses propres conceptions. C'est là le comble de l'art » (p. 59; vgl. p. 144, 7 mai). Dazu aber kam schon sehr früh das Streben nach der *perfection*, nach Formung und Vervollkommnung, nun nicht mehr in der blossen Natur, sondern in der Erhebung des Geistes zu höheren Regionen. Und so wird die Kunst zu einem der wesentlichsten Mittel, wie auch einer der schönsten Früchte dieser Erhebung, dieser Lösung von den Dingen der irdischen Welt, zu einer zweiten, höheren « Natur »: « Il y a dans l'art beaucoup de beautés qui ne deviennent naturelles qu'à force d'art » (p. 558) oder: « ... l'art employé à embellir un fonds réel » (p. 616). Was ist es aber nun, was die Kunst über die Natur hinaushebt und ihr diese höhere Bedeutung gibt? Die Antwort hierauf kann man nur aus den verschiedenen Aufzeichnungen Jouberts herauslesen; und zwar sind es immer wieder die selben Kriterien, die, aufs engste mit seinem ganzen Wesen verbunden, ihm besonders am Herzen liegen: das ist in der Jugend vor allem das unmittelbare Vergnügen, die Erregung der Sinne auf eine angenehme Art, der einfache Genuss:

« l'art est une multiplication... L'art en effet n'existe que pour multiplier les choses qui émeuvent nos sens en nous les représentant, et il n'est utile qu'en multipliant autour de nous les belles choses, c'est-à-dire les choses qui nous émeuvent agréablement, utilement, délicieusement et de manière à nous rendre heureux » (p. 56; vgl. auch p. 119, 25 mars). Und eben deswegen gehört es von vorneherein zum Wesen der Kunst, dass es weniger auf den Inhalt dessen, was sie darstellt, ankommt, als auf die schöne, reizvolle Form (p. 119, 25 mars). Später aber genügt ihm diese sinnliche Bedeutung der Kunst nicht mehr, ihr geistiger, seelischer Reiz ist ihm zur Hauptsache geworden (p. 454, 4 juillet); und so gilt es jetzt nicht mehr einfach, durch ein Kunstwerk zu « représenter », sondern das Ideal, das hinter und über der Natur steht, darzustellen: « L'idéal est dans l'art le naturel » (p. 511; vgl. p. 464, 15 sept.; p. 775, 14 fév.). Wie sich Jouberts ganze Einstellung von der Sinnenwelt abgewandt hat, so kann er auch ein Vergnügen an der Kunst (denn Vergnügen zu bereiten, ist auch jetzt noch ihr Ziel; p. 729, 30 sept.) nur aus ihrer Geistigkeit, ihrer schwebenden Höhe, ihrer vollen Wahrheit schöpfen.

Aber Wahrheit und Schönheit üben von sich aus, nur auf eine geistigere Art, jenen Reiz aus, den Joubert früher ganz sinnlich von der Kunst erfahren und gefordert hatte. Und zu diesem Reiz gehören dann ganz wesentlich die *illusions*; nicht die blosse, materielle, nackte Wahrheit ist Gegenstand der künstlerischen Darstellung, sondern sie muss eingekleidet sein in das schimmernde Spiel von Illusionen, die Joubert ebenfalls zunächst rein sinnlich begreift (p. 59, 1^{er} août) und dann immer geistiger als das Spiel der Grazie (p. 507, 13 juin), der « délicatesse » (p. 454, 4 juillet) oder eben der wirklichen Kunst oder sogar Kunstfertigkeit (p. 525/6) um die Gegenstände herum auffasst: « L'art véritable dédaigne la supercherie. Il ne veut devoir l'illusion qu'à l'habileté qui lui est propre » (p. 616). Eben für die Schöpfung solcher Illusionen, solchen Charmes, scheint es aber eine wesentliche Bedingung zu sein, dass das Kunstwerk (wie wir schon bei der Dichtung

andeuteten) nicht bloss die objektive Wahrheit wiedergibt, sondern durch die Seele des Künstlers gegangen, Ausdruck auch ihrer Eigenart ist: « Ce n'est pas toujours le quid, mais le quis qui nous charme dans un ouvrage » (p. 740; vgl. p. 697, 6 et 20 mars).

Nach all diesen Regeln müssen wir doch noch einmal fragen, als was Joubert eigentlich die Schönheit oder auch das Schöne versteht, da doch auch seiner Meinung nach dies die Grundbedingung eines jeden vollkommenen Kunstwerkes ist (p. 308, 17 déc.; p. 464, 24 sept.). Neben den bisher genannten, von Joubert bevorzugten Kriterien, tritt da noch etwas Weiteres hinzu: die Welt des Diesseits ist für ihn schon in der frühesten Jugend gekennzeichnet durch ihre Vielfalt und Uneinheitlichkeit. So sieht er in der Jugend die Schönheit als die Form, in der alle Vielfalt der Natur sich ordnen und ihren Platz gewinnen kann: « La nature bien ordonnée, contemplée par l'homme bien ordonné, voilà le beau poétique » (p. 48; vgl. p. 44, n^{os} 2 et 3; p. 45, n^o 5). Später aber nähert er sich einem platonisierenden Idealismus, der von der vielfältigen Welt des Diesseits aus hinaufstrebt zu den Ideen, die Einheit und Inbegriff dieser Vielfalt sind. Und so unterscheidet er auch in seiner Ästhetik zwischen der Schönheit, die noch der diesseitigen Welt angehört und die Harmonie der vielfältigen Dinge ausmacht, und dem Schönen, das eben deren vollkommenstes Ideal ist: « La beauté est une harmonie, le beau une perfection. Le beau est l'idéal de la beauté... Le beau est la beauté de l'âme (dans l'artiste et dans son sujet) » (p. 451/2). Zugleich wird darin auch ein gewisser Unterschied zu der platonisch-klassischen Tradition deutlich: dort nämlich (bei Platon-Plotin sowohl, als auch bei Winckelmann) gilt das Schöne als eine selbständige Idee, die in dem Künstler und durch ihn Schönes wirke. Bei Joubert hingegen ist dieses objektive Ideal umgebogen — wie man wohl meinen möchte, in Richtung auf das Romantische — zu etwas Innerlichem, Subjektivem. Schon das Schöne selbst erscheint nicht als etwas selbständig Ideales, sondern es ist eine der

ersten, wesentlichsten Eigenschaften der idealen Welt, ist der Wahrheit zugehörig (p. 464, 24 sept.), dem Göttlichen ähnlich (p. 508, 5 juin). Die Idealwelt aber — und das entspricht eben der neuzeitlichen Umdeutung des Platonismus — das ist die Welt des Geistes und der Seele, die Welt des individuellen Geistes sogar, der die Vielfalt der Dinge erkennt und in sich ordnend vereint, der (wie es manchmal scheint) auch die Ideen — und damit das Schöne — erst schafft: « Le beau, c'est l'intelligence rendue sensible... En un mot une chose est parfaitement belle lorsqu'elle est telle que toutes les choses de la même espèce en auront quelque participation. Ce qui est vraiment beau est ce qui ressemble à son idée » (p. 214) oder « Le beau est le bien de l'âme. Le beau est à la vérité ce que les couleurs sont à la lumière » (p. 574). Hier also ist die Regel, die Joubert für alle Künste aufstellte, begründet: dass ein Kunstwerk nicht nur den Gegenstand, sondern die Seele oder den Geist des Künstlers mit zum Ausdruck bringen solle; nur von dort aus nämlich gibt es die Idee des Schönen, nur dort ist die Einheit gegeben, aus der allein ein vollkommenes, schönes Werk geschaffen werden kann; dort spiegeln sich die Dinge der Aussenwelt, sodass sie dort ihren eigenen Glanz und Schimmer — von Illusionen — bekommen. Und so sagt Joubert auch von dem Schönen selbst, es sei der Seele zugehörig, Gegenstand ihres Auges (p. 451, 23 juin), ja Schönheit der Seele und das Schöne scheinen beinahe zusammenzufallen: « Tout ce qui peint une belle âme, etc. » (p. 503). Damit aber ist aus dem objektiven Ideal der klassischen Ästhetik der subjektive Grund geworden, der den Künstler bewegt, aus dem heraus er schafft. Zugleich schliesst dennoch diese « Subjektivität » die objektive Bedeutung des Schönen (wie des Geistigen überhaupt) nicht aus; denn Vorbild und Ursprung dieser seelischen Reinheit und schönen Vollkommenheit, die erst Schönheiten zu schaffen vermag, ist der Geist Gottes, dessen Schöpfung Joubert auch als das erste Kunstwerk hinstellt: « L'art (dit-on), l'art. C'est bien quelque chose que l'art, si (comme on l'a fort bien dit) « la

nature est l'art de Dieu », *ars Dei in materia*. L'art est aussi une nature qui vient de l'homme » (p. 865). Die Subjektivität hingegen wird noch deutlicher, wenn Joubert das Schöne dem « inneren Sinn » oder dem Gefühl zuordnet (p. 503, 23 avril) und alle die einzelnen Schönheiten der Welt auf der Schönheit der beschauenden oder erkennenden Seele beruhen lässt: « Le beau, c'est la beauté vue avec les seuls yeux de l'âme » (p. 451). Und so kommt es dann schliesslich, dass er die moralischen Eigenschaften, die er von einer vollkommenen, guten — oder eben: schönen Seele fordert, unmittelbar auf das Schöne überträgt und es selbst unschuldig (p. 452, 24 juin) und liebenswert (p. 641, 29 janv.) nennt, oder auch licht, weit und heiter d. h. eben so wie er sich selbst, in seiner Lösung von den Dingen der Erde, zu formen wünscht.

Licht und Glanz, Zartheit und Weichheit, das sind aber nicht nur die Kriterien, nach denen er seine Ästhetik aufbaut und andere Werke beurteilt, das ist auch sozusagen die Atmosphäre, in die sein ganzes Denken und Schreiben getaucht ist. Ein wesentlicher Zug seiner ästhetischen Empfindlichkeit ist seine Aufmerksamkeit gerade für das Licht und dessen Spiele, Reflexe und Farben. Selten aber ist es das reine, unmittelbare Licht des Tages, der Sonne, von dem er spricht, sondern es sind immer die an Wolken oder durch den Abend gebrochenen Strahlen oder auch das Mondlicht, es sind die verschiedenen Reflexe und Brechungen (p. 578, 21 nov.), in denen er die Dinge sieht; wie er dann in der Ästhetik die « Brechung » jeder Darstellung durch die Seele des Künstlers fordert. Hinzu kommt ferner, dass er, auch schon in der frühen Jugend, einen solchen Eindruck meistens notiert, um ihn gleichzeitig irgendwie mit moralisch-geistigen Dingen in Beziehung zu bringen: « Les couleurs opérées aux bords des nuages par le soleil couchant. Il n'y a là rien de terreux, de matériel pour ainsi dire » (p. 183). Und so ist das Licht, mit seinem immer verschiedenen Schimmer zu dem grössten und vollsten Symbol für jene geistige Welt geworden, in die Joubert sich erhebt, in der er lebt und

schwebt und der Wahrheit nachgeht; so sagt er schon 1797: « Un esprit qui se joue dans des flots de lumière où il n'aperçoit rien, mais où il est pénétré de joie et de clarté... » (p. 141). Und wenn er dann von der geistigen Welt und ihrer Lichthaftigkeit spricht, so sucht er eben dort wieder eine solche friedliche Landschaft, in der er — geistig nun — ausruhen und sich der Kontemplation hingeben kann: « Que le bonheur de la sagesse est le repos dans la lumière » (p. 207). In diesem sanften, gebrochenen Licht sieht er dann ferner ganz bestimmte Landschaften mit besonderer Vorliebe: gern sind es kleine Bächlein, die wie Wege über Land laufen (p. 115, 16 fév.; p. 153, 26 août), Pappelbäume mit ihren Blättern, die im Winde zittern (p. 281, 24 nov.), oder auch einmal die « amandiers en fleurs » (p. 431, 29 janv.), die seine Augen und seinen Geist erregen: « Toutes les pentes sont plus douces dans les pays qui ont été formés par les eaux... », « Les chemins. Leurs effets dans le paysage. Ils font sur le coteau le même effet que la rivière produit dans la plaine » (p. 61). Aber anderseits darf man diese seine Landschaft nun auch nicht zu kleinlich sehen; grosse Bewegung und Weite gehören doch auch dazu. Da ist vor allem von Bedeutung Jouberts grosse Vorliebe für den Raum, den Umkreis des Ausblicks, durch den das Licht allein strahlen kann: « Sans espace, point de lumière » (p. 160). Schon 1787 notiert er den Eindruck von besonderer Weite, den er auf einem Sonntags-spaziergang über Feld gehabt hat: « Etendue apparente des champs le dimanche... » (p. 70), 1795 dann bekommt dieser Raum schon eine tiefere, sozusagen seelischere Bedeutung: « L'espace est le chemin des âmes séparées des corps. Elles passent par lui pour arriver à l'infini » (p. 121). Raum und Weltweite fordert er auch immer für die Dichtung. Dazu gehören seine Sehnsucht nach Flügeln oder dem Fliegen, die vielen Flugbilder, die wir schon nannten: « Se faire de l'espace pour déployer ses ailes » (p. 264), und von da die ganze konkrete Räumlichkeit, in der Joubert jene höheren Regionen seiner geistigen Welt sieht.

Wenn wir aber nun genauer von den Inhalten dieser Welt sprechen wollen, so müssen wir vorher noch hinzusetzen, dass — in ganz ähnlicher Weise, wie Joubert die sinnlichen Eindrücke der irdischen Welt verfeinert und hinaufhebt zu dieser Art geistiger Sinnlichkeit, die sich « im Lichte badet » — er auch die moralisch-geistigen Eigenschaften des weltlichen Denkens zu verfeinern und ihre Geistigkeit in jener höheren Welt, wo sie, wie wir eben sahen, mit Licht und Landschaft umgeben sind, zu begründen sucht: « Régions intellectuelles, esprits qui en sont les habitants. Si je décris une chaise, un arbre... Mais si je décris un esprit, ou si je découvre un fait de l'histoire de ce monde invisible, un seul trait de ce qui s'y passe — tous les événements y sont une justice, les vérités en sont les lois, la morale en est l'itinéraire, la métaphysique en est la description, la pensée en est le langage, l'ordre en est la nécessité et la seule à laquelle on y soit soumis, la félicité y est la commune et universelle condition. Telle est la suprême beauté de ce monde que bien nommer ce qui s'y trouve, ou même le désigner avec exactitude suffit pour former un beau style et pour faire un beau livre » (p. 565).

ZEIT DER SUCHE UND DER ERSTEN UMKEHR

1774-1794

« Ma pauvre mère... Elle a eu bien des chagrins, et moi-même je lui en ai donné de grands par ma vie éloignée et philosophique. »

An Anne de Beaumont (*Corr.*, p. 50).

Von der Jugendzeit Jouberts soll hier nur kurz zusammenfassend die Rede sein. Sie fällt in eine Zeit, die vor allem erfüllt ist von Veränderungen der sozialen Struktur. Schon im Collège des Doctrinaires in Toulouse, in das er mit 14 Jahren kam, bestand neben dem traditionellen christlichen Geist und der humanistischen Erziehung eine Strömung, die die Pädagogik Rousseaus einführen wollte. Als er dann im Jahre 1776 in seine Heimatstadt, das bürgerliche Montignac zurückkehrte, liessen ihn die neu aufgenommenen Ideen von Freiheit und Unabhängigkeit nicht zur Ruhe kommen. Und zwar ist es nicht nur die Kritik am Alten, die ihn bewegt, sondern das positive Wollen zu einer neuen, auf Grossherzigkeit beruhenden Gesellschaft, die, unabhängig von Reichtum und Armut, die Menschen untereinander verbinden soll.

« Un jour qu'elle (seine Mutter) et mon père me reprochaient ma générosité, avant mon départ pour Paris, je répondis très fermement que je ne voulais pas que l'âme d'aucune espèce d'homme eût de la supériorité sur la mienne; que c'était bien assez que les riches eussent par-dessus moi les avantages de la richesse, mais que certes ils n'auraient pas ceux de la générosité » (An M^{me} de Beaumont, 1800, *Corr.*, p. 51).

Mit dieser Einstellung kommt er 1778 nach Paris, wo er sofort Verbindung mit den modernsten literarischen Kreisen,

vor allem mit Diderot, sucht und findet. Dass da die neuen Ideen, wie auch die ganze freie, von aller bürgerlichen Moral unabhängige Lebensweise den jungen, aufnahmelustigen Joubert stark zu beeinflussen vermochte, ist kaum zu verwundern. Und so kann er 1799 notieren: « Mon âme habite un lieu par où les passions ont passé et je les ai toutes connues » (p. 209). Offen und unablässig ist dort von Gesellschaftskritik, Gleichheit und Überzivilisation (im Rousseauschen Sinn) die Rede, und dieser erste Kontakt mit den zahlreichen Misständen der Hauptstadt, der « Capitale malheureuse », scheint ihn tief beeindruckt zu haben. Mit modernen Augen, mit einer Art Rührung vor dieser bemitleidenswerten, feinen Gestalt, sieht er das arme Mädchen aus dem Volk an, das doch vor der Natur mit allen anderen Menschen gleichberechtigt ist, von der Sonne bestrahlt, vom Himmel « bedeckt » wird (p. 41). Wie sollte er da nicht selbst einen anderen Zustand der sozialen Ordnung herbeiwünschen: « Le peuple est vil?... C'est qu'il est peuple. Plaignez-le donc d'être peuple et désirez un autre état de choses où il ne se trouve ni grands ni petits » (p. 51).

Doch der Hintergrund solcher Aussagen ist bei Joubert nicht in erster Linie ein politischer Neuerungswille. Ja, da warnt er sogar vor einem allzublinde[n] Glauben an eine « égalité naturelle » (p. 50/51). Schon in dieser frühen Zeit ist ihm am Menschen gelegen, an seiner Würde, an seinem Wert. Und dazu gehört das gegenseitige Sich-gelten-lassen der Menschen untereinander, das ihr Zusammenleben erleichtern und beherrschen soll. « Est-ce que la nature n'a pas donné pour métier à tous les hommes de se consoler, de s'entraider, de se réjouir les uns les autres... tu ne feras jamais bien ton métier de musicien, de peintre, de statuaire, si tu ne sais faire auparavant ton métier d'homme » (p. 54). Zu den Werten der *bienfaisance* sollen die Menschen sich zusammenschliessen, und so plant er in dieser Zeit eine Arbeit über die *bienveillance universelle*, die er allerdings niemals zuende geführt hat. Es ist also im wesentlichen jene *générosité*, von

der in dem oben zitierten Brief die Rede war, die sein neues, dem revolutionären Geist verwandt anmutendes Denken bestimmt. Dazu kommen die durch Diderots Uebersetzung von Shaftesbury in Mode gebrachten Sympathiegedanken, die ihn für Rousseausche Idylle begeistern (vgl. Brief von Fontanes, *Correspondance de Fontanes et de Joubert*, p. 40), für Héloïse schwärmen lassen können, und ihn dazu führen, das wesentliche Gewicht auf wahre Freundschaft zu legen: « Le seul moyen d'avoir des amis, c'est de tout jeter par les fenêtres, de n'enfermer rien et de ne savoir jamais où l'on couchera le soir » (*Carnets*, p. 41).

Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass er seine Zeit nicht ausschliesslich in Paris zubringt, sondern sich in den zwei letzten Jahren vor der Revolution im wesentlichen in dem kleinen bürgerlichen Städtchen Villeneuve aufhält. 1789 war er augenscheinlich eben nach Paris zurückgekehrt, als die Revolution ausbrach, deren erste Erschütterungen er dort offenbar miterlebt hat. Mag er sie auch zu Anfang mit einer gewissen Freiheitshoffnung aufgenommen haben (vgl. p. 82, 20 mars; p. 84, 23 mars), so beginnt er bald von den Ereignissen zu « lernen » (vgl. p. 90) und die grausamen Exzesse der Revolution zu verabscheuen. So schreibt er, kurz bevor er nach Montignac zurückkehrt, mit äusserer Gelassenheit und ironischer Erhebung über die Wildheit jener Tage: « Inondation. La Seine a voulu voir la Bastille détruite. Elle invoqua les eaux du ciel qui l'ont portée au pied des murs de ces fameuses tours que les habitants de Paris ont mises par terre depuis trois fois trois mois neuf jours » (p. 87).

In Montignac lässt er sich dann jedoch zum Friedensrichter ernennen. Es war das ja eine verhältnismässig unrevolutionäre Aufgabe, und gerade für Jouberts rechtliche und tief menschliche Einstellung geeignet. Die wachsenden Schrecknisse, die sich in der Hauptstadt zutragen, erfüllen ihn nun aber mit immer grösserem Ekel und lassen ihn an der neuen politischen Herrschaftsform zweifeln: « Alors (dit Axiochus dans Platon) je fus saisi du dégoût de la liberté et détestai la

république. Aucune espèce de gouvernement ne me parut pire et plus dure » (p. 91; vgl. p. 90). Nach zwei Jahren gibt er auch sein Amt als Friedensrichter, d. h. seine einzige äussere Bindung an die Revolution, wieder auf und zieht sich, nach einem kurzen Aufenthalt in Paris, wo die Hinrichtung des Königs noch einmal einen erschreckenden Eindruck auf ihn ausübt (vgl. Phantasieerzählung, p. 102/103) völlig mit seiner Frau in das Privatleben in Villeneuve zurück: « C'est ici le désert. Dans ce silence, tout me parle: et dans votre bruit tout se tait » (p. 103).

In dieser Stille liest er Platon, der von nun an einen entscheidenden Einfluss auf ihn ausübt. Seine ursprüngliche Sympathie—Schwärmerei weicht der Suche nach etwas Festem, Gültigem, « quelque chose de sacré » (p. 97), das die Grundlage für eine neue menschliche Ordnung und zugleich für ein tieferes Weltverständnis bilden könne. Noch ist das ein sehr ungefährer Idealismus (vgl. Brief an M^{lle} Moreau, zit. bei Beaunier, *Joubert et la Révolution*, p. 243 ss.; auch *Carnets*, p. 93; p. 108, 29 déc.), der platonisch-christliches Gedankengut aufnimmt, der aber doch den Ausgangspunkt bildet für das ganze spätere Denken Jouberts. Denn hier setzt seine Trennung von der diesseitigen Welt ein und damit der Aufbau jener geistigen Welt, der von nun an seine wesentlichen Kräfte gelten: « Je vécus plus Platon que Platon lui-même, *Platone platonior* » schreibt er an seinen Freund Fontanes und fügt hinzu: « Je me sépare du monde et je deviens pur esprit » (*Correspondance de Fontanes et de Joubert*, p. 52).

ZEIT DER REIFE

1795-1814

« ... et rentrer dans cette liberté d'esprit dont les charmes sont dangereux, à ce qu'ils disent, mais dont le bon emploi est certainement ce qu'il y a de plus utile au monde » (p. 386).

ERSTER ABSCHNITT: VORBEREITUNG

« La Révolution a chassé mon esprit du monde réel en me le rendant trop horrible » (p. 326).

1. Soziologische Probleme

Im Jahre 1795, mit dem etwa Jouberts Reifezeit beginnt, wird er einundvierzig Jahre alt. In der ihm genügenden äusseren Abgeschlossenheit, in der sein Leben von nun an verläuft, entwickeln sich jetzt auch seine Gedanken über die vier Hauptthemen, die wir hier zu verfolgen beabsichtigen. Seine *Carnets* werden reicher, und die einzelnen Gebiete ordnen sich zu verschiedenen, bestimmten Ideenkreisen, die wir gegeneinander abgrenzen und zueinander in Beziehung setzen wollen. Das äusserlich wie innerlich unsichere, bewegte Leben der vorangegangenen zwei Jahrzehnte (seit dem Beginn der *Carnets*) könnte man ganz kurz auch nach den Frauen charakterisieren, mit denen er sich verband: in Paris, noch vor der Revolution, hatte er Agnès, der Frau von Restif de la Bretonne, dieses ungeregeltesten aller Geister, in ebenfalls unbürgerlicher Weise besonders nahe gestanden. Von Montignac aus hatte er sich dann immer mehr mit M^{lle} Moreau befreundet, die er im Jahre 1793 nun schon nach durchaus bürgerlichen Sitten heiratete. Und durch die Aufnahme in

deren Haus und Familie hatte auch sein Leben wenigstens einen ersten äusseren Ruhepunkt, einen festen Wohnsitz und geordnete Verhältnisse gefunden. Nun lernt er zu Ende 1794 M^{me} de Beaumont kennen, die von 1795 an die folgenden zehn Jahre seines Lebens begleiten sollte. Sie aber ist ja eine Adlige, die fast alle Verwandten durch die Revolution verloren hat und sich selbst in einer ärmlichen Hütte vor den Gefahren versteckt halten muss.

So kommt Joubert jetzt durch seine neuen Freundschaften schon äusserlich ganz in das Lager der « Reaktionäre ». Wie ihnen, so liegt auch ihm jetzt an Traditionalität, an gewachsenen Ordnungen des staatlichen wie des privaten, gesellschaftlichen Lebens, obwohl er an den politischen Ereignissen nur noch von ferne teilnimmt: « Donner un nouveau gouvernement à une vieille nation. On peut le lui «imposer», mais non le lui donner. Et en ce cas, ce n'est plus là une nation, mais un «peuple» assujetti par un autre peuple ou par quelques hommes » (p. 153). Zunächst scheint er auch Napoleon mit Misstrauen begegnet zu sein, ihn zu denen gerechnet zu haben, die gewaltsam neue Formen einführen wollen, wie aus einem Brief von 1799 an M^{me} de Beaumont hervorgeht (*Corr.*, p. 42). Aber in dem gleichen Brief nimmt er auch schon sein früheres Urteil zurück, setzt neue Hoffnung, zwar nicht in diese Regierungsform, doch in die Persönlichkeit des Ersten Konsuls, dessen Bedeutung er bald erkannte.

Neben dieser nur gelegentlichen Stellungnahme zu den faktischen Ereignissen der Politik beteiligt sich Joubert aber intensiver an den prinzipiellen Diskussionen über Staat und Gesellschaft. Da laufen ja zu seiner Zeit die verschiedensten Strömungen nebeneinander her. Die Revolution selber hatte vor allem eine neue Antikenbegeisterung, eine Art Römerromantik mit sich gebracht, in der man den Staat über Privates und Familie stellte und auf den Vorrang der Gemeinschaft jedem Einzelnen gegenüber pochte (z. B. Babeuf). Gleichzeitig setzte sich die Rousseausche Romantik in ähnlichen Gedanken fort, in denen nur das Vorbild der Antike

durch das des vermeintlichen Naturzustandes und der daraus konstruierten idealen Gesellschaft ersetzt wurde (z. B. M^{me} de Staël). Von den eigentlichen reaktionären Kreisen aus kam nun noch eine weitere Richtung hinzu, in der man sich vor allem auf die Bedeutung der Tradition, und zwar einer christlichen Tradition berief (z. B. Bonald, *Théorie du Pouvoir*, 1796). Was Joubert von dem allen kennen gelernt, was er nur auf Umwegen gehört und dann sich zueigen gemacht hat, ist nicht mehr festzustellen und auch von geringer Bedeutung. Seiner Tendenz nach gehört er, wie wir schon sagten, in die letzte Gruppe, die der christlichen « Reaktionäre ». Zwar sind Chateaubriand und Fontanes noch in England, und auch er selber entwickelt sich erst langsam zu christlichen Gedanken hin, doch notiert er schon 1797: « De la théocratie, protection du gouvernement » (p. 131, 26 janv.). Auch jetzt steht diese Äusserung noch ganz vereinzelt da; doch weist sie schon auf Bonald hin, dessen *Théorie du Pouvoir* Joubert erst 1802 kennen gelernt zu haben scheint. Eigentlich wichtig ist ihm erst der Aufbau der Gesellschaft, deren erste und vorbildliche Stufe bei ihm — in echt romantischer Weise — die Familie ist. Und zwar ist zweierlei in der Familie vorbildlich: einmal treten in ihr die einzelnen Mitglieder, unter Verzicht auf ihre eigenen Rechte und Freiheiten, zu echter (Rousseauscher) Gemeinschaft zusammen, wie Joubert sie ja schon vor 1789 geträumt hatte. Und dann ist diese Gemeinschaft monarchisch und nach strengen Regeln geordnet: die « souveraineté domestique » (p. 115, 15 fév.) gehört dem Vater, der « pontife et roi » (p. 132, 22 fév.) in seinem Hause ist, und die übrige Familie soll ihm mit Furcht und Liebe begegnen (p. 111, 16 janv.). Hinzu kommt noch, dass eine solche, Gemeinschaft bildende Familie auch der Grund und Ausdruck aller echten, « deliziösen » Zivilisation ist: « ... Chaque homme a le droit d'être maître absolu dans sa maison, d'y vivre en roi et d'y être heureux même par son amour-propre. C'est là qu'il est comme permis à ses infirmités et à tous ses défauts d'être à l'aise. Il est chez lui. Quiconque y vient entre dans un empire

étranger. Ce sont de tels privilèges qui chez les peuples civilisés rendent la vie domestique délicieuse et préférable à toutes les indépendances de l'homme brut et isolé. Cette vie au surplus a des devoirs qui imposent perpétuellement le sacrifice de ces droits, mais l'abandon qu'on en fait est volontaire, agréable, généreux, honorable, presque glorieux et devient ainsi une possession, une jouissance et un bien de plus que l'on se donne » (p. 127/28). Die Thesen also enthalten nichts Neues oder auch nur Auffallendes, es ist die Art, wie Joubert sie sagt, was er an ihnen sagt, die auch jetzt für ihn charakteristisch ist. An dieser ganzen, für Jouberts Verhältnisse breit ausgeführten Sozialtheorie beschäftigt ihn eigentlich nur das Menschliche an der Familie, nicht der Urzustand des Menschen, trotz starker Rousseauscher Tendenzen, und auch nicht, wie die Familie zustande gekommen ist, sondern die seelischen, gefühlsmässigen Beziehungen und Bindungen, die sie mit sich bringt. Besonders wichtig ist ihm dabei die Pietät (p. 115, 15 fév.), die in dieser rein menschlichen Form ihm vorläufig noch weitgehend jede tiefere Religion ersetzt (p. 130, 25 févr.), die aber die Familie und ihre Ordnung vorbildlich macht.

Denn nun leitet Joubert auch seine Staatstheorie von dieser Familienauffassung her: wie dort der Vater allein die Souveränität über die anderen Familienmitglieder hatte, so muss es auch im Staat eine feste Herrschaft geben, der man mit Pietät und Ehrfurcht begegnen kann. Denn die sogenannte Volkssouveränität, so sagt Joubert in streng logischer Beweisführung, ist ein Unsinn in sich; souverän kann man nur ü b e r Andere sein, und diese Souveränität muss in einer bestimmten Hand liegen (p. 163, 21 févr.). Wir sagten schon, dass Joubert da, wenn auch erst zaghaft, an eine göttliche Leitung des Staatswesens denkt (p. 131, 26 janv.). Sein eigentliches Ideal in dieser Zeit ist die konstitutionelle Monarchie, in der — immer noch nach der Rousseauschen Freiheitslehre — jeder Einzelne auf einen Teil seiner Freiheit verzichtet und die Herrschaft einem seinerseits an das Wohl der Gemeinschaft gebundenen Verwalter übertragen ist.

« L'administrateur, l'homme d'Etat est un messenger, un voiturier, à qui le temps est remis en dépôt pour être rendu, tel qu'il est ou meilleur, au temps à venir » (p. 151; vgl. auch p. 133, 1^{er} mars). Aber auch hier bleibt Joubert nicht bei der blossen Theorie stehen, sondern gibt ihr an anderer Stelle durch sein persönliches Urteil noch einen echt romantischen Klang: « Que la monarchie est poétique » (p. 222, 17 déc.). Nicht die durch die Revolution bis zum Exzess proklamierte Strenge der Römer, die nur Grausamkeit ist, sondern das « Poetische » an der Monarchie reizt Joubert, der weniger als etwa Sainte-Beuve behauptete, ein « Antiker » und vielmehr ein Romantiker ist.

Diese romantische Einstellung kommt noch besonders zum Ausdruck in den Notizen und Briefstellen über allgemein menschliche Beziehungen. Die alte, vorrevolutionäre Gesellschaft hatte im wesentlichen auf leichten, schöngeistigen Relationen beruht, die jede tiefere Nähe ausschlossen. Joubert aber rechnet diese « société », wo man nur « parle de ce qu'on effleure » (p. 161, 14 janv.) gar nicht zu dem, was er Gesellschaft nennt, und stellt sie den « coquins de profession » parallel (an M^{me} de Beaumont, *Corr.*, p. 46), die ebenfalls in keinen gesellschaftlichen Rahmen passen. Aber auch das ist Joubert noch zu laut und zu grob. Für ihn steht, neben der Familie, die Freundschaft im Mittelpunkt, d. h. die Intimität, die sich in Kleinigkeiten äussert (p. 111, 25 janv.), die von tiefen Dingen spricht (p. 161, 14 janv.) und auch die einzige im Leben eines jeden gültige Gesellschaft ausmacht. Es ist die romantische, auf Sympathie gegründete Freundschaft, wie sie zu seiner Zeit ja auch modern war, die er zugleich in seinem Leben, im Ton seiner Briefe verwirklichte.

2. Moralische Probleme

In der Moraltheorie ging es Joubert seit jeher um die Frage nach der Güte des Menschen, nach der « Tugend ». Jetzt präzisiert sich diese Frage nach drei Seiten: der Mensch

kann von Natur gut sein, ohne dass er etwas dazu tut, er kann die Tugend mit Anstrengung erwerben müssen, oder er kann sie schliesslich auf eine dritte, noch zu besprechende Weise in der Frömmigkeit bekommen. Die natürliche Güte nun schreibt Joubert nur der vollkommenen Unschuld, also einem eigentlich paradiesischen Zustand zu, in dem auch das Kind zunächst noch zu stehen scheint, und der sich manchmal in einem menschlichen Leben rein erhält (p. 170, 10 août). Man erinnert sich an Paul et Virginie, an die Schäferideale der Zeit, die nach dem Beispiel Rousseaus hinausstrebte in die unverdorbene Natur. Aber solch eine kindliche Zuneigung zu dem, was gut ist, kann auch noch, so meint Joubert, besonders in der Seele angelegt sein, sodass sie sich selber rein erhält und ihre Güte Andern gegenüber bewahrt. Joubert nennt das die « bonhomie » und sagt: « De la bonhomie. Ce que c'est. Qu'elle consiste à ne refuser notre intérêt à rien de ce qui occupe notre attention, et notre attention à rien de ce qui est innocent. Elle est une enfance agrandie, conservée, affermie et développée » (p. 182). Es ist das eigentlich die « schöne Seele », Joubert spricht auch von der « âme délicate », deren Liebe zum kindlich Unschuldigen, man könnte fast sagen, deren Neigung zur Neigung Joubert sich in seinem stillen Dasein in Villeneuve selbst abgelauscht zu haben scheint. Sie ordnet sich ganz natürlich in die « lois civiles » und die « lois de l'honneur » (p. 129, 18 nov.) ein, in denen sie ihren Platz und damit ihr Glück findet: « Etre dans sa place... être content » (p. 174, 24 sept.). Diese Einfügung in die gegebenen Ordnungen des sozialen Lebens liegt ja Joubert in jenen Jahren der ausgehenden Revolution ganz besonders am Herzen, in seinem Denken kehrt sie immer wieder, in seinem Leben verwirklichte er sie, als er sich auch in der heftigsten Zeit der Revolution loyal und unanfechtbar an seinem Posten hielt, als er dann ebenso sicher seinen Rücktritt nahm und sich in die Regeln des Hauses von Villeneuve fügte.

Neben diesem unverdorbenen, guten Naturmenschen oder natürlich guten Menschen der Romantik spricht Joubert

jetzt aber auch von dem Anderen, der nach dem Sündenfall (« quand la terre eut créé le mal », p. 165) von der Krankheit der Leidenschaften (p. 114, 1^{er} févr.), den Feinden der Tugend befallen ist. Hier setzt sich also bei Joubert die christliche Tradition fort, der er sich in seinem Bewusstsein ja erst allmählich wieder nähert, und die er so unverbunden neben den romantischen Ideen bestehen lässt. Allerdings ist es ja auch katholisches Dogma, dass zwar der Mensch der Erbsünde unterworfen, die Natur aber nicht mitverdorben ist. So glaubt Joubert an eine « beauté originelle » (p. 114), deren Fortsetzung er in einem, trotz der Erbsünde, weiterbestehenden guten Naturzustand sieht, und spricht anderseits von den Leidenschaften und der Schamlosigkeit (p. 165, 30 avril), mit denen das Böse in die Welt gekommen sei.

Da ist es die Aufgaben der Tugend, das Böse, die Leidenschaften zu bekämpfen (p. 154, 31 août; p. 182, 4 déc.), indem sie den Willen über die Neigungen setzt, sie besiegt und beherrscht (p. 213, 4 oct.). Der Wille aber muss sich wiederum gründen auf die Liebe zum Guten, zur Ordnung, zur Regel, die damit eine das Moralische bestimmende und, wenigstens bis jetzt, nicht weiter bestimmbare Eigenbedeutung bekommt: ... « Si l'esprit n'est maître du corps... Nécessité de cet empire. — Il faut qu'il en soit maître, non pas seulement par un effort de la volonté, mais par l'énergie et la puissance de goûts plus exquis que les siens, par l'habitude de l'ordre et l'amour dominant de ce qui est le meilleur et le plus beau » (p. 220). Wie der natürlich gute Mensch ebenso natürlicher Weise in der Ordnung gestanden hatte, so muss der verdorbene, sündige Mensch sich durch den Geschmack am Guten und durch eigene Anstrengung zu ihr zurückfinden (p. 182, 4 déc.), ja das macht erst die wahre Zivilisation der Menschen aus (p. 174, 13 sept.). Joubert ruft also nicht « Zurück zur Natur! », sondern « Hinein in die Ordnung! », die freilich ein vorläufig noch unklares höheres Prinzip zu bedeuten scheint. « Le bonheur de la vertu est le repos au sein de l'ordre » (p. 207, 30 avril).

Daneben gibt es noch die Moral der Frömmigkeit. Joubert hat sich zwar nicht in einer plötzlichen Bekehrung dem Christentum zugewandt — wie es um die selbe Zeit Mode wurde (vgl. Chateaubriand) —, doch bringen ihn seine neuen Freunde wie sein persönliches Denken christlichen Traditionen wieder näher. So denkt er in dieser Übergangsperiode noch in einer Mischung von antiker Pietät und christlicher Frömmigkeit, von platonischer Philosophie und christlicher Tradition, die ihn, wie alles europäische Denken, nebeneinander bestimmen. Wie aber verhält sich dann die Moral der Frömmigkeit zu der natürlichen und der erworbenen Tugend? Auch da ist Jouberts Schwanken deutlich: die Frömmigkeit selber hat etwas Natürliches an sich, da sie « vom Himmel » kommt (p. 177, 28 oct.), da sie zwar nicht angeboren natürlich ist, aber dem Menschen doch ohne sein Zutun geschenkt werden kann. Ja, sie ist selbst natürlicher als jene « beauté originelle », da sie nicht Ausnahme, sondern allen Menschen möglich ist und sogar erst die Natur des Menschen vollständig macht: « *O ubi pietas..!* Seule vertu qui soit à la portée de tous les esprits et à laquelle les plus petits puissent atteindre. Sentiment par lequel l'âme reçoit une telle modification qu'elle a par lui sa rondeur absolue et toute la perfection réelle dont sa nature est susceptible » (p. 164). Also die Allgemeingültigkeit ist ein Zeichen ihrer Natürlichkeit, wie schon das achtzehnte Jahrhundert — allerdings gerade nicht für die christliche Frömmigkeit — zu argumentieren liebte. Zugleich aber erweist sich ihm ihre Natürlichkeit auch noch auf romantische Weise: Joubert schreibt der Frömmigkeit etwas Unbeweisbares, mit dem Denken nicht Fassbares zu, das eben ihren Wert ausmacht und sich nur durch die Güte seiner Wirkung rechtfertigt: « Il n'est pas nécessaire que de pareilles idées soient vraies, il suffit qu'elles nous rendent plus religieux. Dès qu'il n'est pas évident qu'elles sont fausses, il est de la saine philosophie de les admettre par la seule raison qu'elles sont aptes à remplir leur destination qui est, non de nous rendre savants (dans des matières

où on ne peut l'être), mais de nous rendre pieux. Ce ne sont pas des conclusions qu'on veut par de tels arguments. On veut des sentiments pour toute conséquence » (p. 147). So bestehen hier schon in der Argumentation, wie Antike und Frömmigkeit, auch rationale und romantisch-irrationale Elemente nebeneinander.

Ferner ist aber auch die Frömmigkeit nicht nur natürlich und natürliche Güte, sondern Joubert sieht sie zugleich als eine Kraft an, die erst Tugend wirkt und erwirbt, der bisherigen Kampfestugend entsprechend, und zwar auch dies wieder auf doppelte Weise: einmal kann, ja soll man um die Tugend beten: « Prières... Qu'il faut demander la vertu à tout prix et avec instances... » (p. 187). Doch ist das noch eine allgemeine, fast könnte man sagen, natürliche Güte und Tugend, die einem da geschenkt werden kann. Der viel wesentlichere Ton liegt auch für Joubert darauf, wie die Frömmigkeit nun das Böse, die Leidenschaften und die Unordnung überwindet und aufhebt; denn die Art ihres Wirkens und Vorgehens ist es gerade, die sie am wesentlichsten von jenem « antikisierenden » Gedankenkreis unterscheidet, von dessen Tugend bisher die Rede war. Die Frömmigkeit braucht nicht zu kämpfen und will es auch garnicht, sie kann auf sanftere, weichere Weise das Böse allmählich zum Guten umbiegen: zunächst wirkt sie wie die antike Pietät (nach Jouberts Notiz, p. 94), schon äusserlich, durch die Formen des Kultes, ordnend und regelnd auf die Lebensformen ein, die sie, wie von selbst, zum Guten neigt: « Les cérémonies du catholicisme plient à la politesse » (p. 143). Dann aber steht der Frömmigkeit hier sozusagen ein Gegenmittel gegen das Böse zur Seite: die Reue, der Joubert von jetzt an immer mehr Bedeutung zuschreibt, natürlich nicht aus einem christlich gläubigen Geist, sondern zuerst noch in eigentlich unchristlicher Form, die am ehesten auf okkultistische Denkart hinweist: « Le repentir est un effort de la nature qui chasse les maux de notre âme (alias) ses principes de corruption » (p. 190). Zwar könnte man hier hinter dem « chasser » ein

heftigeres, kämpferischeres Wirken der Frömmigkeit vermuten, doch scheint es mir, als liege es Joubert daran, mit dem « chasser » die bis auf die Grundlagen des Bösen durchgreifende Kraft der Reue hervorzuheben und ihr zugleich doch jenen sanfteren Charakter zu lassen. Denn die Krönung der ganzen Bedeutung der Frömmigkeit in dieser Zeit liegt nun darin, dass sie unmittelbar der Unordnung ihre verderbliche Macht nimmt, sie ausgleicht durch die Erhebung über die Leidenschaften der Erde: « L'oubli des choses de la terre... la plénitude de la vie sans aucune agitation... Les ravissements de l'extase sans les apprêts de la méditation. En un mot, la félicité de la spiritualité pure au sein du monde sensible et parmi le tumulte des sens. Ce n'est que le bonheur d'une heure, d'une minute, d'un instant. Mais cet instant, cette minute de piété répand de la suavité sur nos mois et sur nos années » (p. 134). Hier also ist es eine Art mystischer Extase, die den Menschen von den Sinnen und ihren Übeln befreit; aber doch eine Extase, die nicht zu der schwärmerischen Übersteigerung seiner selbst führt, wie bei manchen « Initiierten » (Bernardin de Saint-Pierre), sondern dabei eine gewisse Ruhe behält, auf das zeitlich-irdische Leben zurückweist. Ein Jahr später wird das noch deutlicher, wo Joubert die erhebende Wirkung der Frömmigkeit — er spricht da vom Gebet — mit der der Musik vergleicht, die alles Widerstreitende verbindet, auch die Sinne nicht ausschliesst oder vernichtet, sondern in Einklang mit der Seele bringt: « ... ce que les sages appellent le juste milieu » (p. 172).

Was wir so aus dieser Epoche als die Moral der Frömmigkeit bei Joubert zusammengestellt und bezeichnet haben, ist also noch nicht christliche Frömmigkeit, sondern hat einen allgemein romantischen, stark mystischen Charakter, hat aber doch etwas Ruhigeres, Klareres und mag wohl auch stark an Platon orientiert sein, durch den Joubert sich ja erst wesentlich dem Christentum zu nähern begann: « Enseigner la vertu dont il est tant parlé dans Platon; il n'y a qu'un moyen, c'est d'enseigner la piété » (p. 215). Zugleich

aber ist diese Frömmigkeitsmoral schon jetzt Jouberts wichtigstes Anliegen: sie ist der Ausgleich zwischen der ersten, natürlichen und der späteren, zu erwerbenden Kampfestugend, da sie natürlich^{er} Weise zu erwerben ist. Sie wirkt durch Weichheit und Ausgleich gegen das Böse an, ja sie schliesst alles ein, was Zartheit und Neigung, Liebe und Mitleid — Jouberts Lieblingskategorien — ist und von der Härte der « römischen » Tugend ausgeschlossen bleibt: « Avec des chandelles on peut se passer du soleil, mais on n'est pas aussi délicieusement éclairé. Avec la morale (damit ist die strenge Tugendlehre gemeint) on peut se passer de religion (was vorläufig nur allgemein Frömmigkeit bedeutet), mais on n'est pas aussi heureux dans la vertu » (p. 151). Nur die eine Unsicherheit bleibt bestehen: faktisch hat Joubert in der Frömmigkeit eine Einheit gefunden über alle Gegensätze zwischen Geist und Sinnen, Gut und Böse, antiker und moderner « Tugend », aber noch ist sie erst menschlich begründet, noch hat sie keinen metaphysischen Hintergrund, der sie bestätigen könnte. Und wenn Joubert auch in seinem Denken von Grund auf unsystematisch sein will, so ist es doch sein innerstes Streben, eine Einheit, eine Verbindung aller Doppelheiten, die ja immer wieder bestehen bleiben, in einem höheren Prinzip zu finden.

3. *Psychologische Probleme*

Ein höheres Prinzip zu finden, die Welt des Geistes und des Geistigen zu erfassen, das sind die neuen Tendenzen, die Joubert in diesem ganzen Abschnitt seines Lebens bewegen. Das zeigt sich vor allem in seiner psychologischen und philosophischen Problemstellung, die erst in dieser Zeit bestimmte prinzipielle Formen annimmt. So sucht er jetzt in dem, was wir seine Psychologie nennen, seine Auffassung von Seele und Geist — Vernunft, Verstand und Einbildungskraft — zu begründen. Dabei bekommen aber diese geistigen Fähigkeiten zugleich eine weitere und eine engere Bedeutung

als man sie ihnen sonst in der Psychologie zuschreibt: weiter insofern, als darin Jouberts ganze Auffassung vom Menschen, d. h. nicht *was*, aber *wie* er ist und sein soll, enthalten ist, da er diese Fähigkeiten zu höheren Realitäten macht, die den Menschen konstituieren; enger insofern, als er sie zwar auch als Erkenntnisorgane begreift, ohne jedoch das Erkennen selbst zum Problem zu machen und in seinem Funktionieren zu beobachten. Auch da hat Joubert seine Gedanken nicht zu einem festen System zusammengeordnet, und auch wir dürfen das nicht tun; aber nur aus einer systematisch geordneten Fragestellung werden wir die Verhältnisse und Bewegungen erkennen können, die seine Psychologie begründen und eben nicht zu einem System werden lassen.

Im Mittelpunkt seines Interesses steht der Gedanke der Seele, an dem sich sogleich jene weitere und engere Bedeutung erweist. Die Seele ist eine Realität von nicht materieller Substanz, d. h. in Jouberts Lieblingsbild, von luftiger, ätherhafter, dunstiger Substanz: « Ame. — C'est une vapeur allumée qui brûle sans se consumer. Notre corps en est la lanterne » (p. 107), hatte es schon 1794 geheissen. Zweierlei ist daran wichtig: die Seele ist nicht Körper, nicht Materie, aber sie ist auch nicht bloss Funktion, Beziehung der körperlichen Gegebenheiten, sondern ein Wesen für sich, von eigener Art, das sogar beinahe den Körper zu seiner Funktion zu haben scheint: « L'âme est une faculté animante » (p. 142). Wie bei Platon soll da die Seele in ihrem Erdendasein mit dem ihr anvertrauten Körper eine enge Verbindung eingehen (p. 190, 25 janv.). Aber da fügt Joubert noch etwas Neues hinzu: die selbe, als Lebensprinzip noch ungeformte Seele bekommt sogar erst *d u r c h* den Körper ihre eigene Prägung (p. 162, 18 févr.) und Individualität, zugleich macht sie erst den Menschen zum Menschen, zur Persönlichkeit: « L'âme est une faculté animante, déterminée à devenir et à subsister, une personnalité dès qu'une fois elle a contribué à quelque existence individuelle (also die Individualisierung der Seele). L'âme est l'homme, c'est-à-dire ce qui, dans la personnalité

humaine, aime, pense et existe toujours dès qu'une fois cela a existé » (p. 142). Während die Rede vom Lebensprinzip auf den seit Stahl neu lebendig gewordenen Vitalismus hinweist (etwa auf Bonnet, den Joubert auch gelesen hat), so scheint hier zweierlei ineinanderzuspielen: einmal die romantische Betonung des Unmateriellen, Seelischen, in dem allein alles Wesentliche, also auch die Persönlichkeit, begründet sein kann; in eins damit aber eine neuplatonisch anmutende Argumentation, die alle Individualisierung als Verbindung mit dem Körper (p. 162, 18 févr.), mit der Welt, der Materie begreift und zugleich in der Seele die Vermittlerin mit Gott sieht, den sie durch ihre Frömmigkeit erkennt (p. 156, 22 sept.). Darum ist ihr dann auch die Erkenntnis jener höheren, unkörperlichen Welt eigen, zu der sie sich des « inneren Sinnes » (*sens intime*, p. 135, 12 mars) und der *imagination* (p. 124, 18 mai; p. 136, 24 mars) bedient. Da verliert sich Joubert in romantisch-mystische Spekulationen, die weniger eine Erkenntnistheorie aufstellen als wie ein Glaubensbekenntnis klingen zu jener übersinnlichen, aber dennoch wirklichen und durch die inneren Organe sozusagen sinnlich erkennbaren Welt: « L'imagination a fait plus de découvertes que les yeux » (p. 140).

Wir müssen also fragen, wie denn diese übersinnliche, höhere Welt aussieht, die von den Organen der Seele erkannt wird. Es sind die Ideen, die in der Seele ihren Wohnsitz haben: « L'âme est un cabinet d'idées » (p. 210). Hatten innerer Sinn und *imagination* in die Richtung romantisch-mystischer Spekulationen gewiesen, so klingt bei den Ideen jetzt wieder die platonisch-christliche Tradition an. Seltsamerweise handelt es sich Joubert da — wie doch Platon selber — nicht einmal darum, die Unabhängigkeit auch der Ideen von der Körperwelt zu betonen (vielleicht, weil Joubert gerade Aristoteles liest), sondern er fügt sich ganz in die nominalistisch umgeformte Interpretation ein, wonach die Ideen Abstraktionen (p. 210, 19 août) oder Abbilder der Dinge der äusseren Welt sind, dann aber in der Erkenntnistätigkeit

wieder sozusagen von oben an die Gegenstände herangebracht werden: « Nos idées, c'est-à-dire les images que nous nous sommes formées des qualités... sont en nous comme des tableaux suspendus dans un cabinet. Quand il s'agit de juger, c'est-à-dire d'appliquer les qualités aux objets, nous consultons nos idées... » (p. 136). Erst etwas später bekommen dann die Ideen auch eine eigene konstitutive Bedeutung als die Ideen Gottes, die sich in der Welt konkretisieren (p. 210, 19 août).

Die Erkenntnistätigkeit der inneren Organe in dieser geistigen Welt scheint Joubert ferner als « penser » zusammenzufassen. Da wird der romantische Zug seines Psychologisierens noch einmal besonders deutlich. Denn das Denken war ja auch ein Hauptbegriff der ganzen herkömmlichen Philosophie seit Descartes. Joubert aber interpretiert es in neuer Weise: Denken heisst für ihn, sich in jene unmaterielle (p. 147, 1^{er} juin) Welt der Seele versenken, die nicht nur überweltlich ist, sondern vor allem die Innerlichkeit — eine andere Entdeckung der Romantik — repräsentiert: « Il faut pour savoir raisonner (hier wie « penser ») se souvenir, combiner nos idées et pour cela il faut rentrer en soi, fermer les yeux, l'ouïe, enfin se détacher du corps et le fuir, comme dit Platon » (p. 214). Wieder aber geht Joubert in seinen mystischen Spekulationen noch weiter: diese innere Tätigkeit des Denkens begreift er in ebenso konkret realer Weise wie die Seelenorgane: es ist selber « elastisch » (p. 102), und es führt zu quasi materiellen Verhältnissen in den Organen der Seele (p. 111, 25 janv.; p. 141, 10 avril). Mit einer gewissen Freude an dergleichen Unwahrscheinlichkeiten scheint er sich da an alle möglichen, vor allem in okkultistischen Kreisen umlaufende Theorien erinnern zu haben. Für die spätere Romantik fruchtbar geblieben ist davon nur der Glaube, dass die in der seelischen Welt selbständigen und wahren Gedanken von da aus auch zurückwirken auf die sinnliche Welt und ihr ebenfalls tiefere Wahrheitsbedeutung geben: « La pensée agit sur les solides et peut par la détermination qu'elle leur donne

rendre inutile celle que l'homme recevrait de l'action de ses humeurs » (p. 109).

Bis jetzt haben wir nur von der Seele gesprochen, den Geist und seine Bedeutung ganz ausser Acht gelassen. Denn zunächst scheint er sich kaum von der Seele zu unterscheiden. Auch er ist — einfach neben ihr bestehende — unmaterielle, wahre Realität, die, der Körperwelt übergeordnet, diese eigentlich bedingt: « Qu'à proprement parler il n'y a de substance que l'esprit; que l'apparence terrestre est accident... » (p. 208). Auch er gehört in jene unbestimmte, unmaterielle, dunstige Welt, die von der Helle der Wahrheit erleuchtet ist: « Un esprit qui se joue dans des flots de lumière où il n'aperçoit rien, mais où il est pénétré de joie et de clarté » (p. 141; vgl. p. 127, 1^{er} août; p. 220, 30 nov.). Ja, der Geist, in dieser weiten Bedeutung, der « le cinquième élément du monde » ist, scheint sogar die Seele mit zu umfassen, wenn Joubert ihn « dernière ceinture du monde » (p. 200, 28 mars) nennt. Da ist er Element und zugleich Raum, Substanz, d. h. Realität und zugleich Ort der Wahrheit, die von Gott kommt (p. 193, 21 févr.). Hier geht es gar nicht mehr um psychologische Begriffe, aber auch nicht um blossе Spekulationen über das Psychologische hinaus, sondern um den Geist in einem philosophischen Sinn, um den Geist, der der ganzen Materie gegenübersteht und sie erzeugt (p. 155, 27 oct.), (während der Begriff der Seele an eine persönliche Existenz gebunden bleibt): « Tout est double et composé d'âme et de corps. L'univers est le corps de Dieu (mais ici le corps est dans l'âme). L'esprit a pour corps la matière » (p. 179). Die Seele, die ja in der Romantik eine ganz neue Geltung bekommen hat, scheint all jenen mystischen Spekulationen irrationaler Art viel mehr ausgesetzt gewesen zu sein als der Geist, der schon durch die platonische, von Descartes neu begründete Tradition als eigene Substanz und Mittel der Erkenntnis galt und hier von vornherein eine durchsichtigere philosophische Bedeutung behalten konnte.

Erst in seiner Bindung als menschlicher Geist wird er zum Gegenstand der Psychologie, und zwar ist er da, wie die Seele, ein Wesen für sich im Menschen, Träger der Wahrheit, erfüllt von den Ideen, bereichert durch das Denken (p. 155, 27 oct.) und unabhängig von den Einflüssen des Körpers: « Comme les corps ne voient pas les esprits, mais seulement tout ce qui est corps, je pense aussi que les esprits ne voient pas ce qui n'est que corps et qu'ils voient tout ce qui est esprit » (p. 214) oder « Par delà ce qu'on voit, l'esprit s'y élance toujours » (p. 220). Ist auch die Theorie von der Selbstständigkeit des Geistes schon längst durch die Lehre von den beiden Substanzen Allgemeingut der Psychologie geworden (trotz des Materialismus, der nur wie eine Umkehrung dessen erscheint, durch die Akzentuierung gerade der materiellen Substanz), so zeigt doch das Pathos, mit dem Joubert in jene höhere Welt hinausweist, auch jetzt wieder den Romantiker der neunziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts. Doch gibt es auch hier schon die Andeutung eines Rückweges zu einer neuen Anerkennung der Körperwelt im scholastischen Sinn, wenn Joubert eine feste Form als notwendig für die Erscheinung der Erkenntnis ansieht: « En passant par l'esprit toutes ces sciences légèrement étudiées y déposent toujours une partie d'elles-mêmes et ordinairement celle qui est le plus analogue à nos humeurs et à nos talents » (p. 125).

Demgegenüber verkörpert die *raison* ihm das ganze achtzehnte Jahrhundert mit seinem Glauben an die rationale Erkenntnis. Aufschlussreich ist, in welcher Weise Joubert sich dagegen wendet: die *raison* gehört nicht unbedingt und eindeutig in jene dunstige, ätherhafte Sphäre der geistigen Welt, sie steht von vornherein in einer notwendigen Verbindung mit dem Körper, d. h. mit dem, was eine vollkommene Erkenntnis stört. Wie die sinnliche Wahrnehmung (und die Wissenschaften) höchstens Material für die Erkenntnis liefern konnte, so bietet die *raison* nichts Eigenes, sondern nur Hilfsmittel, Vorbereitung oder nachträglich kon-

statierende Bestätigung der eigentlichen Wahrheiten: « Le raisonnement est une espèce de machine intellectuelle à l'aide de laquelle on conclut, c'est-à-dire on enferme dans une opinion déjà adoptée une autre opinion qui souvent n'y entre pas naturellement » (p. 107). Hier tut sich ferner noch ein Unterschied der *raison* — und dahinter steht das ganze achtzehnte Jahrhundert — gegenüber allen anderen Erkenntniswegen auf: sie ist nicht « natürlich », sie ist ein künstliches Instrument des Erkennens: « Raisonner, argumenter. C'est marcher avec des béquilles dans la recherche de la vérité. Le pénétrant l'atteint d'un saut » (p. 174). Dabei kann man sich an Jouberts ganze Unterscheidung der natürlichen von der erworbenen Tugend erinnern, die ihm zu hart, nicht innerlich genug war und nur da Geltung hatte, wo die natürliche Tugend nicht ausreichte. Ganz ebenso hat die *raison* nur da Berechtigung, wo sonst kein Erkenntnisweg möglich ist (p. 208, 19 mai), muss zurückweichen vor jeder noch so vagen, dafür aber unmittelbaren Erkenntnis (p. 168, 6 juillet). Denn ihr künstliches Vorgehen führt in die Irre, das Irrationale aber, als das unmittelbar Natürliche, ist an sich schon Wahrheit: « Quelquefois la raison ne raisonne pas et la déraison raisonne » (p. 199).

4. Philosophische Probleme

Wie über alles Andere, so hat sich Joubert auch über die philosophischen Probleme als Liebhaber seine Gedanken gemacht und sich gerade mit den grössten und weitgreifendsten philosophischen Fragen beschäftigt, die zunächst durch seinen « Platonismus » und bald durch seine immer eindeutiger werdende Neigung zu christlichem Gedankengut gestellt werden. Daneben lässt sich aus seinen Notizen noch eine andere Gruppe von Themen erkennen, die ebenfalls den Liebhaber verraten; nämlich, was Philosophie und ihre Unterdisziplinen eigentlich bedeuten, wie die Philosophen und Philosophien zu begreifen seien.

Da lautet die erste Frage, die wir nach allem Vorhergehenden zu stellen haben: was ist Gott? Wie aber bisher Gott nur manchmal, ohne bestimmten Zusammenhang vorkam, so scheut Joubert sich auch hier, eine eindeutige Antwort auf diese Frage zu geben: Gott mit vernunftmässiger Klarheit zu begreifen, kann, nach Jouberts Erkenntnislehre, nicht Sache des irdischen, körperlichen Menschen sein; aus der Welt ihn abzulesen — wie es im achtzehnten Jahrhundert so Viele proklamierten — ist auch nicht möglich, da Joubert die Welt nicht nur als Sprache Gottes an die Menschen versteht: « Parle-t-il? — Non, il ne nous parle pas, mais il nous entend... Peut-on le voir? — On peut le voir avec l'esprit. Pourquoi pas autrement? — C'est que nos yeux nous en empêchent. Dieu n'est pas un corps comme nous: c'est pour cela qu'on ne peut pas le voir quand on a un corps. Il nous a donné son idée... Nous le saurons lorsque nous serons dans le ciel » (p. 180). Mit anderen Worten, Joubert fragt garnicht nach dem Gott der Philosophie, sondern nach dem Gott der Religion, von dem er auch sagen kann: « On a de lui l'intuition et non pas la vue » (p. 149, 2 juillet). Man mag sich hier an Jacobys Schrift über Spinoza erinnern, die als Ausdruck mancher Tendenzen jener Zeit gelten kann; man will nichts mehr mit einem rationalistischen Gott zu tun haben, man will glauben an das unbegreifliche, nur fühlbare höhere Wesen, das man dann auch als christlichen Gott bezeichnet. Dieser Gott ist Ort des Friedens (p. 158, 5 déc.) und der Weisheit (p. 188, 8 et 10 janv.), er ist vor allem Gott der Herr in einem allgemein christlichen (oder besser religiösen) Sinn. Denn eigentlich christliche Lehren vertritt Joubert in dieser Epoche noch kaum, wie auch die theosophischen Kreise — z. B. Jacoby — sich mehr auf das Christentum berufen als christlich sind. Erst nachträglich bekommt dieser Gott philosophische Bedeutung, als der Herr der Schöpfung und des moralischen Lebens: « Dieu est un grand poète, un grand législateur, etc., un grand fabricant ou machiniste » (p. 114). Ausgangspunkt ist also immer noch

die Denkweise des achtzehnten Jahrhunderts, dessen Ausdrücke Joubert (bis auf poète, wo es zumindest zweifelhaft ist) benutzt. Dahinter aber steht, wie wir sahen, und wie vielleicht auch an den Wiederholungen von « grand » hier deutlich werden soll, der neue Glaubensenthusiasmus für die Erhabenheit dieses grössten Wesens über alles weltliche Sein, die man nur in allmählichem Aufstieg, wie auf Leitern (p. 158, 5 déc.), begreifen kann.

Die nächste philosophische Frage an Jouberts Notizen kann also nur die nach dem Schöpfergott, d. h. in erster Linie nach der Schöpfung überhaupt sein. Die Vorstellung, die Joubert sich vor ihr macht, ist zunächst allgemein in der christlichen Tradition begründet, im besonderen aber von vornherein von seinen doch wohl okkultistisch zu nennenden Tendenzen her bestimmt. Die Welt ist, so heisst es immer wieder, durch den Hauch Gottes (p. 152, 8-9 août; p. 155, 27 oct.; p. 168, 6 juillet) und zwar nach dem Bilde des Himmels geschaffen (p. 172, 22 août). Der Hauch, dieses dunstige, unbestimmte Etwas, ist ja ein Lieblingsbild okkultistischen Denkens, die Abstufung vom Himmel zur Erde dagegen aristotelisch-scholastische Tradition und zugleich wohl dem « Platonismus » der Initiierten besonders zugänglich. Nun aber ist es eine der Hauptdiskussionen der damaligen Philosophie, ob Gott die Welt geschaffen und dann sich selbst überlassen habe, oder ob die Schöpfung sich durch ein ständiges Eingreifen Gottes immer erneuere. Auch Joubert nimmt an dieser Frage teil, oder vielmehr, er legt sich eine Antwort auf sie zurecht: Schöpfung ist das immerwährende, endlose Sich-Äussern Gottes, Welt ist das, was in seiner Fülle ursprünglich in Gott zusammengeballt ist (p. 146, 19 mai). Philosophisch heisst das: Gott ist die Summe aller Dinge im scholastischen Sinn; Joubert aber drückt das wieder in einer bildhaften, okkultistischen Sprache aus, die sehr z. B. an Svedenborg erinnert.

Was ist dann die geschaffene Welt? Joubert sagt: « Pour créer le monde un grain de matière a suffi » (p. 146). Zugrunde

liegt der Welt nur ein Materienkörnchen, die Schöpfung besteht darin, dass Gott es mit seinem Hauch aufgeblasen und dadurch in eine Form gebracht hat; ohne seinen Hauch würde die Welt wieder in das Körnchen zusammenfallen (p. 152, 8-9 août). Dies ist wohl der Höhepunkt der romantischen Spekulierlust Jouberts; trotzdem müssen wir uns fragen, was für eine philosophische Meinung dahinter steht. Es hat den Anschein, als habe Joubert sich vor allem auf diese Weise die durchaus dogmatische und sonst allzu schwer verständliche Lehre von der *creatio ex nihilo* denkbar, begreifbar machen wollen. Zugleich liegt darin wieder — wie in der Geringschätzung des Körpers in der Psychologie — das eher platonisch-christliche Bewusstsein von der Leere und Nichtigkeit der Welt, gegenüber der Grösse und Fülle Gottes, die einmal — übrigens im Anschluss an Platon — einen wirklich dichterischen Ausdruck bekommt: « Au-delà des corps, au-delà des mondes, au-delà de tout — au-delà et autour des corps, au-delà et autour des mondes, au-delà et autour de tout, il y a la lumière et l'esprit » (p. 183).

Wie sieht dann Jouberts Naturphilosophie aus? Da setzt sich zunächst jene skurrile Idee von dem aufgeblasenen Materienkörnchen fort: noch ganz der schon antiken Tradition entsprechend, teilt er die Materie in die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft ein und meint nun, dass diese vier Elemente alle in dem einen ursprünglichen Materien- oder, wie er auch sagt, Sandkörnchen enthalten sind (p. 149, 5 juillet), dass sie durch den göttlichen Hauch — das Formprinzip (p. 152) — sozusagen auseinandergetrieben und selbständig gemacht werden, dass sie sich, wenn Gott seinen Hauch zurückzieht, wieder zu jenem einzigen Materienkörnchen zusammenballen (p. 155, 27 oct.). Es scheint dies eine Joubert durchaus eigene Vorstellung zu sein, die ja auch, trotz ihrer Seltsamkeit, ohne weiteres verständlich ist. Dann stellt Joubert noch eine Rangordnung der Elemente auf, in der das Feuer z. B. (wie schon bei Aristoteles) als das Oberste gilt (p. 188, 5 janv.), doch ist das weniger wichtig.

Joubert bewegt sich dabei augenscheinlich in der Thematik der Philosophie seiner Zeit, vor allem der naturphilosophischen Richtung von Bonnet (auch von Buffon, der darin wohl auch noch von Aristoteles abhängig ist), ohne jedoch etwas Besonderes dazu zu sagen.

Die grundlegende Änderung Buffons galt eher der organischen Welt; und da scheint Joubert plötzlich seine ganze Schöpfungslehre vergessen zu haben, vielleicht sich aber an die früheren Lehren Diderots zu erinnern und sich von der neuen Buffonschen Theorie einer sukzessiven Genese des organischen Lebens verlocken zu lassen: da ist nicht mehr von Materie und Elementen die Rede, sondern, mit einem geheimnisvollen, romantischen Klang (wenn dies auch sachlich schon stoischer Lehre entspricht), von den Keimen, die überall verstreut sind, aus denen durch Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung Leben entsteht (vgl. p. 177, 25 oct.²): « La vie naît comme le feu du frottement. L'humide et le feu ne sont pas incompatibles. La vie est répandue en tous lieux. L'espace entier en est rempli » (p. 142). Daneben hat er eine weniger spekulative, realistischere Auffassung vom Leben: es ist « die Wiege unserer Existenz », d. h. die Vorstufe zu einem höheren, endgültigen Leben, das nur noch von den schönsten Erinnerungen erfüllt sein wird (p. 177, 25 oct.¹). Darum muss es auch selbst als Leben ernst genommen und gestaltet werden (p. 212, 27 juillet), darf nicht in spekulativen Theorien verschwinden. Und in einem Brief an M^{me} de Beaumont (1795, *Corr.*, p. 26) sagt er ganz einfach: « Il faut aimer la vie quand on l'a: c'est un devoir ». So bewegen sich Jouberts philosophische Anschauungen in dieser Zeit zwischen den « modernen » Tendenzen der frühen Romantik (Okkultismus und Vitalismus) und den Gegebenheiten der christlichen Tradition, d. h. zwei Gebieten, die eigentlich nur am Rande der Philosophiegeschichte eine Bedeutung haben.

Verfolgen wir nun noch, was für eine Meinung Joubert überhaupt von der Philosophie hat. Zunächst zeigen eine Reihe von Negationen, dass Joubert den Optimismus der

Aufklärungsphilosophie, der sich ja gerade auf das « Licht der Vernunft » stützte, nicht teilt. Die Natur der Dinge, die ihrem Wesen nach unbegreiflich, undurchdringlich sind, erkennen zu wollen, gilt ihm nur als spitzfindiges oder aber kindisches Geschwätz (p. 176, 17 oct.); alles in ein System zusammenzuordnen, scheint ihm meist nur zu Irrtümern zu führen (p. 157, 26 déc.). Demgegenüber ist es, so sagt er, wirklich wahrheitsliebend, d. h. philosophisch, solche Fragen auf sich beruhen zu lassen und « de se détourner et voler ailleurs » (p. 176, 17 oct.). Ja, eine Hauptaufgabe der Philosophie ist es sogar, seiner Meinung nach, ihre eigene Unzulänglichkeit zu erkennen (p. 154, 27 août). Alles dies könnte auch von einem Aufklärer gesagt werden und hat gerade damals oft zur Ablehnung jeder Metaphysik geführt; doch da ist der Hintergrund bei Joubert ein anderer. Diese vermeintliche Skepsis richtet sich nur gegen einen Rationalismus, der alles verstandesmäßig begreifen zu können glaubt; Joubert selber unternimmt es statt dessen, zu « fliegen », wie es eben hiess, und notiert z. B.: « Dites-moi ce qui se passe sur la terre » (p. 151). D. h., sein eigentliches Interesse gilt jetzt gerade der Metaphysik, die allerdings nicht erst auf philosophischem Wege zu suchen ist, sondern sich in bestimmten Bahnen bewegen muss, die geleitet wird durch die religiösen Anliegen des Menschen: « La métaphysique est une espèce de poésie dont la dévotion est l'ode et le délire » (p. 164).

Diese « Skepsis » Jouberts ist also eigentlich garnicht philosophisch, sondern entspringt wieder seinem religiös zu nennenden Streben nach den höheren Regionen. Denn nun bleibt Joubert auch nicht bei dieser Negation stehen. In der scholastisch-katholischen Tradition wird ja die Philosophie keineswegs ganz ausgeschlossen, dort darf es sie geben als die *ancilla theologiae*. Als solche erkennt auch Joubert sie jetzt an und kann etwa sagen: « Métaphysique. Nécessaire à l'esprit de l'homme penseur » (p. 145) (d. h. des denkenden Menschen). Nur verbindet sich auch da noch romantisch-

dichterische Schwärmerei (vgl. oben zitierte Notiz, p. 164. Joubert spricht auch von « lyrischer », « epischer » usw. Philosophie, p. 175, 8 oct.) und christliche Denkweise zu seinem eigentlichen Bilde von der Métaphysik. Und umgekehrt ist schon die Religion selbst eine Art Metaphysik in ihrer einfachsten, populärsten Form, « Platonismus fürs Volk », wie Nietzsche sie nennt: « La religion est la seule métaphysique que le vulgaire des esprits soit capable d'entendre et d'adopter » (p. 146).

Es kommt also auf die Methode an, nach der man philosophiert, und diese bildet auch weiter ein besonderes Thema in Jouberts Notizen. Da wird noch einmal seine Opposition gegen die zeitgenössische und eigentlich gegen die ganze nach-cartesische Philosophie deutlich. Denn fast mit Heftigkeit wendet er sich gegen die Vermathematisierung oder, wie er meist sagt, Physikalisation der Philosophie, die in ihrer Strenge und Härte die Gläubigkeit der echten Metaphysik ausschliesse (p. 197, 4 mars): « De l'abus qu'il y a à juger des choses morales avec le sens physique » (p. 208); oder gegen die analytische Methode, mit der man, wie ein schlechter Vorschneider — das Bild stammt übrigens aus Platon — so oft die Dinge auseinander schnidet (p. 217, 10 nov.), ohne ihre sinnvolle Zusammengehörigkeit zu beachten: « Ces philosophes ne sont tous que des chirurgiens » (p. 152). Demgegenüber leitet die echte, gläubige Metaphysik — so meint Joubert in ganz romantischer Weise — zu einem Verständnis von innen heraus, etwa zu dem, was man in der Nachfolge Herders Einfühlung oder mit Bergson *intuition* nennen könnte, was Joubert einmal mit « invidence » (p. 149, 2 juillet), sonst meist mit « inspection » oder « évidence » bezeichnet (vgl. p. 180, 19 nov.): « L'évidence intérieure intime. La clarté sans éclat. Constituée par la facilité à croire. L'invidence en un mot, si ce mot peut être employé » (p. 149). Wieder also steht Joubert in schärfstem Gegensatz zu aller rationalistischen Denkweise, wozu dann gleich noch eine weitere Polemik gehört: philosophieren heisst auch nicht, die kon-

kreten Dinge durch Abstraktionen in Schematen zu ordnen oder gar aufzuteilen — womit wieder die nach-cartesische Philosophie gemeint ist —, sondern gerade umgekehrt, jene « choses vagues et déliées », die ja immer wieder den Gegenstand der Metaphysik bilden, durch konkrete Bilder fasslich, begreiflich zu machen: « L'art d'écrire, en métaphysique, consiste à rendre sensible et palpable ce qui est abstrait. Y rendre abstrait ce qui est palpable en est le vice et le défaut. C'est celui de ceux qu'on a si mal appelés métaphysiciens dans ce siècle » (p. 135). Hinter einer solchen Notiz steht die ganze romantische Lehre von der höheren Wahrheit der dichterisch-bildlichen Sprache, die mit magischer Kraft auf die blosse Realität zurückwirkt — eine Lehre, die in Jouberts Ästhetik ausführlich zu verfolgen wäre. In beidem aber, der Ästhetik wie der philosophischen Methodik, lässt Joubert sich leiten von seiner, in dieser Epoche wesentlichen Liebe zu den höheren Regionen des Geistes, die auch ihn selbst von aller Erdschwere gelöst und in die Nähe dessen getragen hat, was er selbst so gern mit « délié » bezeichnet, dessen Wichtigkeit und Wert herauszustellen sein Hauptanliegen ist.

ZWEITER ABSCHNITT: GRUNDLEGUNG

« Ces pensées ne servent pas seulement de fondement à mon ouvrage, mais à ma vie » (p. 433).

1. Soziologische Probleme

Am achtzehnten Brumaire 1799 machte Napoleon, nach seiner Rückkehr aus Italien, sich zum ersten Konsul der Republik. Die politischen Verhältnisse nahmen wieder geordnete Formen an, auch begann der emigrierte Adel nach Frankreich zurückzukehren. Im September 1799 trifft Fontanes aus England wieder in Paris ein, im April 1800 kommt

auch Chateaubriand, wenngleich noch unter falschem Namen, nach Paris zurück. Gleichzeitig bildet sich in der Hauptstadt eine neue geistige Gesellschaft, mit kleinen Salons, in denen sich die junge Generation mit ihren neuen Idealen versammelt. M^{me} de Staël und Benjamin Constant versuchen, einen solchen zu gründen, und auch M^{me} de Beaumont, Jouberts Freundin, kommt aus ihrer Verborgenheit in Passy wieder nach Paris und tut dort ebenfalls ihren eigenen kleinen Salon auf, dessen Zentrum Joubert und Fontanes, und bald auch Chateaubriand bilden. Hier wird die neue, auf das Christentum gegründete Weltanschauung diskutiert und festgelegt, und die meisten Themen, die Joubert bis dahin nur andeutungsweise notiert hatte, treten allgemein in den Mittelpunkt des Interesses.

Ein erstes Thema musste da natürlich die Auseinandersetzung mit der aktuellen politischen Situation sein, d. h. einerseits die Kritik an der Revolution, die man — wie wir es schon von Joubert kennen — als falsch verstandene, ausgeartete Freiheit oder auch als Irrtum über die Selbständigkeit der Massen interpretierte (vgl. p. 336, 2 avril), anderseits und vor allem die Beurteilung der Regierungsform und der Persönlichkeit Bonapartes, von dem Joubert sagt: « Il a remis la France à flot, mais il ne l'a pas mise au port » (p. 334).

Vor allem aber bemühte man sich, eigene grundlegende Prinzipien für Staat und Gesellschaft zu finden. Das neue sozialtheoretische Programm, wie man es wohl nennen darf, formulierte Bonald (in seiner *Législation Primitive*, 1802), der vermutlich seit 1801, ebenfalls zum Salon der M^{me} de Beaumont gehörte. Es ist die Partei der Konservativen, die sich dort zusammenfand, und so könnte man meinen, auch Joubert müsse ganz « zur Partei » gehört, alle ihre Lehren und Überzeugungen geteilt haben. Aber da verhält er sich wieder ganz ähnlich wie in der vorrevolutionären und der Revolutionszeit. Er nimmt nicht die Theorien seiner Freunde alle unbesehen miteinander an, gerade dann nicht, wenn sie in vielen Punkten tatsächlich mit seinen eigenen Auffassungen

übereinstimmen (vgl. seine Kritik der *Théorie du Pouvoir*, p. 330).

Was aber ist dann seine eigene Stellung? Unter dem Einfluss jener soziologischen Diskussionen beginnt auch Joubert, der bisher nur von der Familie und dem Freundeskreis des Einzelnen gesprochen hatte, sich um das Wesen der Gesellschaft schlechthin zu bekümmern. Aber gerade weil er vom Leben des Einzelnen ausgegangen ist, von seiner Realität weiss, verwahrt er sich dagegen, ihn nur aus seiner gesellschaftlichen Funktion zu begreifen. Das führt Joubert zu einer seltsamen Unterscheidung: ihrem Wesen nach ist auch jetzt noch die Gesellschaft ein Akzidens in der Existenz des einzelnen Individuums (vgl. vorige Epoche), ein Akzidens nun aber, das moralisch von einem Jeden gefordert sein kann: « En morale (science de pratique et de circonstance) l'individu est fait pour la société. Mais en métaphysique (et même en religion), science des essences réelles, la société est faite pour les individus » (p. 326). Da ist einerseits von der Moral, anderseits von der Metaphysik die Rede: sucht Joubert doch von nun an nach einem übergesellschaftlichen, diese erst begründenden Prinzip. Hatte er dieses schon in der vorigen Epoche in der Pietät vor dem Vater oder dem Staatsoberhaupt gesehen, so heisst das nun: die oberste, allein gültige Instanz für alles, also auch für die Gesellschaft, ist Gott: « Et tant il est vrai, que Dieu comme il (Bonald nämlich) le dit fort bien, est par essence l'être social » (p. 332, 27 mars). Darin stimmt er, wie auch in allem Folgenden, wenigstens grundsätzlich mit Bonald überein, der ja der eigentliche Theoretiker der konservativen Kreise war, denen Joubert sich jetzt immer bewusster anschliesst.

In der engeren Gesellschaftslehre aber fügt Joubert nun noch ein Weiteres hinzu, womit er, wenigstens seinem Bewusstsein nach, doch wieder über Bonald hinausgeht: wenn wirklich — so können wir ergänzen — die ganze Gesellschaft auf einem metaphysischen Prinzip beruht, so kann es auch nicht mehr genügen, sie — mit Rousseau — aus der Gemein-

samkeit der Not und der Bedürfnisse der Menschen herzuleiten, es muss dem auch im Bewusstsein der sich verbindenden Individuen etwas Tieferes, Positives zugrundeliegen, das Joubert, wie seine christlichen Freunde, als die Gemeinsamkeit im Glauben versteht: « *Que et pourquoi la même croyance unit plus les hommes que le même savoir... C'est peut-être parce que (ou du moins je le crois) les croyances viennent du cœur* » (p. 491). Die Argumentation in dieser Notiz, mit der Berufung auf das Herz, ist romantisch; der Grundgedanke aber christlich. Und das ist auch das Neue, was Joubert in dieser Epoche kennzeichnet, was ihn zugleich im Grunde sogar von Bonald abhebt: ihm ist es wirklich um einen metaphysischen Gesellschaftsbegriff zu tun, während die Soziologie seines Freundes in erster Linie romantisch und auf das konservative Programm eingestellt ist.

Dies erweist sich ferner an einer letzten Aussage über die Gesellschaft. Ein wesentlicher Punkt in der romantisch konservativen Theorie ist ja die Bindung der Gesellschaft an die Tradition. Auch bei Joubert kann sie sich nur erhalten durch die Treue zu dem, was schon die Väter dachten und glaubten (p. 351, 20 oct.). Aber, so sehr auch ihm, den Revolutionären gegenüber, an der Tradition gelegen ist, er übersieht doch nicht, dass die Zeit sich verändert hat, dass man nicht einfach die alten Zustände wieder herstellen kann: « *Beaucoup de choses se sont vues qui ne se verront plus. Le genre humain, sorti du sein de l'inexpérience, n'y peut rentrer. Elle a beau lever sa robe, la paresse a beau le pousser: il est devenu trop formé pour tenir où il fut conçu. Dieu s'est servi de moyens qu'il a brisés pour en employer d'autres* » (p. 436). Im Namen eines katholischen Fortschrittsglaubens — und der Glaube an ein Fortschreiten der Menschheit durch das Wirken Gottes ist ja katholisch — wendet sich Joubert hier gegen einen allzu engen Traditionalismus, wie er tatsächlich eine Gefahr des romantischen Denkens bildete. Und das trennt ihn auch von vornherein von Bonald und seinen Freunden (vgl. p. 328), deren politische Programme der

alten Monarchie entstammten. Er ist der historisch wie philosophisch gebildete Privatmann, der einerseits die theoretischen Grundlagen zu erkennen sucht und anderseits dem Wirken der Zeit, dem natürlichen Wachsen von Sitten und Regierungsformen sein Vertrauen schenkt (vgl. p. 248, 14 mai; p. 249/50; p. 335).

2. *Moralische Probleme*

Die Abwendung Jouberts von der praktischen Politik ist auch in einem weiteren Sinn kennzeichnend für diese Epoche seines Lebens: die Praxis überhaupt interessiert ihn vorläufig nicht, in jeder Hinsicht will er zunächst theoretische Grundlagen, gültige Antworten auf die prinzipiellen Fragen der vorigen Epoche finden. Von der Moral nun sagt Joubert selbst schon, das Wesentliche an ihr seien gar nicht die jeweiligen Regeln für ein richtiges Verhalten, die man vielleicht aufstellen könnte, sondern sie müsse aus einem tieferen Grunde, wie von selbst herausfliessen, müsse sich ergeben aus der allgemeinen Welt- und Lebensauffassung, die er in zwei Worten als die Unterscheidung der « deux substances », d. h. von Körper und Geist, Materie und Seele, Sinnenwelt und Reich der Ideen festlegt (p. 394/5).

Das erste, worum es ihm da zu tun ist, muss also die Festsetzung einer allgemeinen, ethischen Norm sein, die alle Äusserungen des moralischen Lebens bestimmt, die selbst von ihm unabhängig, d. h. nur ideal ist, und auch jene verschiedenen, unzusammenhängenden Problemkreise der vorigen Epoche vereinen kann. Und zwar wird da die Ordnung — Joubert sagt auch Regel — zu einem solchen normativen Prinzip seiner ganzen Moralauffassung; sie umfasst alles, bestimmt alles, sie ist die Harmonie aller moralischen Verhaltensweisen des Menschen: « L'ordre, justice ou coordination du moyen au but, des parties au tout, du tout à la destination, de l'action avec le devoir, de l'ouvrage avec le modèle, du sort avec la qualité, de la récompense au mérite » (p. 362).

Bei den Theosophen hatte diese Ordnung dazu gedient, die Existenz Gottes als ihres Schöpfers zu beweisen, oder vielmehr zu erkennen. Das hat sich nun bei Joubert gewandelt: es gilt ihm nicht zuerst, Gott zu beweisen, sondern die Ordnung ihrerseits zu begründen: erst als Gottes Werk bekommt sie überhaupt Gültigkeit und Sinn: « Sans lui (nämlich Gott) il n'y aurait ni moralité ni vertu » (p. 249). Es ist also ein Ordnungsbegriff von christlich-philosophischer Tradition den Joubert hier an den Anfang seiner Moraltheorie stellt, so wie die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch alle Dinge bis in ihre eigenen Institutionen hinein als von Gott geordnet ansieht. Philosophisch heisst das aber, dass die Ordnung auch noch nicht in diese geschaffene, irdische Welt gehört, sie ist « plus invariable que le naturel » (p. 445), d. h. sie ist so etwas wie eine platonische Idee, von der die sichtbaren Dinge durch ihre Veränderlichkeit abweichen. Sie ist im philosophischen Sinn — d. h. nach Gott — erstes moralisches Prinzip, von dem die Einzelregeln noch abgeleitet werden müssen: « La morale (d. h. die Morallehre im Ganzen) règle la règle » (p. 298). Es sind dies einfach neuplatonische Gedankengänge, die der Platoninterpretation seiner Zeit entsprechen. Sie zeigen, dass Jouberts neue Gläubigkeit mindestens zunächst noch weniger der aristotelisch-scholastischen Tradition angehört, bei der es einen allmählichen Übergang von dem göttlichen Reich der Ideen zu der sinnlichen Welt gibt, als vielmehr der platonisch-augustinischen Linie, die die Verschiedenheit dieser beiden Reiche betont. Denn, auch die aus der obersten Ordnung abgeleiteten Regeln sind noch « Ideen », denen in der materiellen, d. h. schlechteren, unvollkommenen Wirklichkeit nur eine keineswegs einheitliche Vielfalt von Möglichkeiten, d. h. Vorschriften entspricht: « ... la manière dont ce principe ou règle doivent être appliqués et les règles particulières qui en dérivent sont des opérations de notre esprit susceptibles d'une infinité de variations ou même de contradictions » (p. 266). So hat Joubert zwar einerseits in diesem neuen, auf die Gotteslehre gegründeten

Ordnungsbegriff die theoretische Einheit und Grundlage seiner ganzen Morallehre gefunden, zugleich aber bricht in ihm die Spaltung zwischen dem idealen, harmonischen Reich des Überirdischen und der realen, praktischen, aber vielfältigen und unübersichtlichen Welt des Diesseits auf.

Es muss also die Grundlegung der wirklichen Moral noch einen anderen Ausgangspunkt haben, in dem die Beziehung des lebendigen Menschen zu jener idealen Ordnung deutlich werden kann. In dem oben zitierten Satz hatte es geheissen: « par des opérations de notre esprit », und diese sind entgegengesetzt (im unmittelbar Vorhergehenden) dem « sens ou sentiment intime d'une certaine règle d'harmonie et d'ordre moral ». D. h. auch vom Menschen und seinem Wissen von Moralischem her besteht jener Dualismus, jene Trennung der beiden Welten: das oberste Gesetz, die ideale Ordnung kann nur durch den inneren Sinn, der damit ausschliesslich « transzendent » bleibt, erkannt werden; das jeweils Gebotene — das der irdischen, veränderlichen Welt angehört — wird durch den blossen *esprit* aufgenommen und befolgt. Damit verbindet sich bei Joubert die cartesische Lehre (jedenfalls beruft er sich mit ihr auf Descartes, der Gedanke ist schon aristotelisch), wonach alles praktische Leben sich nur nach Wahrscheinlichkeitsgesetzen regeln und richten kann, die Klarheit auf das Denken (und den Ausdruck dessen: *parler*) beschränkt bleibt: « En effet, les idées claires servent à parler; mais c'est presque toujours pour quelque idée confuse que nous agissons. C'est elles qui mènent la vie » (p. 410). Und dieser Dualismus setzt sich nun stufenweise von oben nach unten fort: nicht nur sind das ideale und das reale Reich (einheitliche Ordnung und unklare Vielfalt, *sens intime* und *esprit*) von einander geschieden, sondern die geschaffene Welt beruht ihrerseits auch auf zwei Prinzipien, auf Natur und Wille (p. 273, 19 août), der Mensch auf Körper und Geist (p. 189, 15 janv.). Dies reproduziert sich dann auch in dem, was Joubert nun ebenfalls Ordnung oder Regel nennt: auch sie ist nicht nur jenes metaphysische, von Gott ge-

machte, ideale Prinzip, sondern es sind daneben die Regeln, die der menschliche Geist erst aufstellt, denen der Wille dann nachstrebt; Tugend ist nicht nur Entsprechung mit jener höheren Ordnung, sondern zugleich die Einhaltung der engeren menschlichen Forderungen (p. 311, 16 déc.) So lösen sich aus der metaphysischen Einheit der Ordnung doch wieder die verschiedenen Möglichkeiten der Ethik heraus, wie Körper und Geist, Materie und Seele nebeneinander bestehen.

Wie sieht nun nach dieser Grundlegung die Anwendung in der praktischen Ethik aus? Da ist es schon charakteristisch, dass die Moral der Frömmigkeit jetzt ihrer Bedeutung nach an den Anfang treten muss, als eben dieser «himmlische» oder auch «geistige» Teil der ganzen Tugendlehre. Denn natürlicherweise ist die Frömmigkeit unmittelbares Geschenk Gottes, ist geistige Gabe und als solche am nächsten an der obersten Ordnung oder Regel, am wenigsten beeinträchtigt durch die Vielgestalt der sinnlichen Welt; sie ist das vollkommene Zeichen jener «*beauté originelle*», von der Joubert in der vorigen Epoche gesprochen hatte: «*Nous sommes les enfants de la religion. En nous parlant ainsi, elle nous traite en mère. En l'écoutant, nous observons les règles de notre nature, nous nous tenons à notre place, nous agissons comme nous le devons*» (p. 258). Und umgekehrt ist alle «natürliche» Güte nur als Einfluss, als unmittelbare Wirkung Gottes zu verstehen, das Wissen von Gut und Böse ist «eingeboren», d. h. eben von ihm eingegeben (p. 249, 18 mai; p. 257, 6 juillet).

Viel wesentlicher aber ist auch jetzt das Verhältnis der Frömmigkeit zu der diesseitigen Welt der Leidenschaften und der Unordnung. Da wird ihre Geisthaftigkeit, ihre Teilhabe an der himmlischen Welt erst ganz deutlich: sie braucht nicht mit Hilfe von Wille und Verstand — die, wie wir schon kurz sahen, nur in der irdischen Welt eine Berechtigung haben — gegen das Böse vorzugehen, ihr Mittel ist das innere Gefühl, das viel durchgreifender auf alle Regungen des Körpers und des sinnlich beeinflussten menschlichen Geistes wirken und ihn umbilden kann: «*Passions. Par notre intelli-*

gence et notre volonté, nous pouvons en régler l'usage et l'emploi, mais non en modérer l'excès ou en exalter le trop peu. Ce grand ouvrage dépend d'un autre... La piété seule peut le faire (c'est un sentiment étendu, qui porte en toutes nos humeurs) » (p. 257).

Fragen wir uns noch einmal, was denn das eigentlich Neue an dieser Lehre von der Frömmigkeit sei, so ist es in erster Linie ihre Verbindung mit der von Gott geschaffenen Ordnung, d. h. ihre theoretische Einreihung in die Stufenleiter der moralischen Prinzipien, die Joubert jetzt aufstellt. Dadurch verliert sie zwar viel von dem Schwung, dem Flug von der Erde fort, den sie in der vorigen Epoche hatte, dafür wendet sie sich jetzt zur Innerlichkeit, zu einem wohl theoretischeren, aber auch bedächtigeren Gefühl dessen, was in der Ordnung ist, zu jenem « geistigen » Prinzip der ganzen Ethik Jouberts, dem wir erst jetzt seine andere, vom Körper und den Sinnen mit bestimmte Tugendlehre gegenüberstellen können.

Diese hat es von vornherein nur mit dem gefallenem, sündigen Menschen zu tun, dessen Stolz und Hochmut (p. 351, 1^{er} nov.) die Leidenschaften, mit denen er nun einmal behaftet ist, garnicht unterdrücken oder bekämpfen will (p. 367, 18 févr.), der seinen zu solchem Kampfe bestimmten Geist nicht dazu gebraucht, sondern sogar in die Unordnung der Leidenschaften mit hineinzieht: « Des passions qui viennent du cœur, des passions qui viennent du ventre, et des passions qui viennent du cerveau où toutes les passions devraient se refroidir et se calmer » (p. 453/54). Ihm sollen, als sozusagen « untere » Ordnung oder Regel, die Sitten und Gewohnheiten seiner Umgebung gelten, denen ein Jeder in seinem irdischen Leben unterworfen ist. Sie sind zwar nicht absolut gültig, doch erscheinen sie wie ein Abglanz jener ersten Regel, die das irdische Gegenstück zu jenem himmlischen obersten Prinzip (p. 204, 4 mai) ist, und sind daher, um der Praxis willen, trotzdem zu befolgen (p. 311). D. h. aber, dass die Sitten auf dieser tieferen Ebene des irdischen Daseins

doch noch das Ideale, Normative vertreten, nach dem man sich zu richten hat. So führt Joubert auch für die Morallehre seinen Dualismus stufenweise aus: wie das Weltall auf den zwei Prinzipien Geist und Materie beruht, so gelten in der Moral die « himmlische » Frömmigkeit und die irdische Tugend nebeneinander: « La morale humaine insuffisante à régler les plaisirs (vgl. oben); la religieuse insuffisante à régler les manières. La doctrine de la politesse est donc nécessaire comme celle de la piété » (p. 434). Und zwar liegt — nach Jouberts Ausführung der cartesischen Lehre — die Notwendigkeit auch der irdischen Sitten eben an der Körperlichkeit des Menschen, der zu der obersten, idealen Welt nicht unmittelbaren Zugang hat, der sich darum mit den Wahrscheinlichkeiten des Diesseits begnügen muss. Ja, auf der untersten Stufe gibt es dann doch eine Art Kampfestugend, deren Anstrengungen zur Beherrschung des Körpers und seiner Leidenschaften führen (pp. 298; 336, 5 avril; p. 405, 21 sept.), und die das eigentlich moralische Verdienst des Menschen ausmacht (p. 467/68). Mit ihr verbindet Joubert den Kantischen Pflichtgedanken (Kant hat er in dieser Zeit viel gelesen), der als die letzte Abschattung der obersten, inhaltlich — wie bei Kant — noch nicht bestimmten Ordnung erscheint (p. 421, 18 déc.).

Als inhaltliche Bestimmung der allgemeinen obersten Ordnung erscheint dann noch etwas Neues: « ... de l'idée des deux substances naît celle de balancement; de celle-là dérive jusque dans les mœurs pour cette qualité un respect qui tourne en pratique... » (p. 394). Gleichgewicht ist also das eigentliche Ziel nicht nur des Denkens, sondern nun auch der Praxis. Gleichgewicht herzustellen, war ja eine der grossen Leistungen der katholischen Tradition, der Joubert sich von jetzt an zugehörig fühlt; das Gleichgewichts-Ideal trennt ihn von allen Übertreibungen der Theosophen (vgl. p. 395 oben) und regt ihn dazu an, auch auf theoretischem Wege in der Metaphysik eine Lösung des so konsequent ausgebildeten Dualismus zu finden. So hat Joubert auch sein eigenes Leben

dieser Epoche zwischen der Zurückgezogenheit in Villeneuve, der dortigen Beschäftigung mit den Dingen des Geistes, und dem lebendigen Verkehr mit den Freunden in Paris geteilt und zugleich ins Gleichgewicht gebracht. Als praktische Regel aber tritt dieses Gleichgewichts-Ideal, obwohl zuerst als Pflicht formuliert, doch als Folge der ganzen Situation des Menschen noch einmal an einer ganz besonders schönen Stelle hervor: « Le devoir ! etc... A l'égard d'autrui, c'est l'assiduité à l'aide, au support, au soutien. Aide au bien-être, aide au bien-faire, au bien-vouloir, au bien-souhaiter. Aide par le concours et par la résistance, par le don et par le refus, par la rigueur et la condescendance, par la louange et par le blâme, par le silence et les paroles, par la peine et par le plaisir. Voyageurs du même moment, habitants de la même terre, compagnons de la même route, roulant dans la même voiture et destinés au même gîte, nous devons tous nous entraider et, lorsque nous arriverons, il faudra d'abord rendre compte de ce que nous aurons fait les uns pour le bonheur des autres, pour le bonheur ou la vertu: un sourire nous sera payé » (p. 299). So hat Joubert sein altes Anliegen der *bienfaisance* gefüllt und bereichert aus seiner philosophisch-christlichen Lebensauffassung, geformt durch die eigene Reife, die er in dieser Zeit erreicht hat.

3. Psychologische Probleme

Verfolgen wir nun die psychologischen Probleme Jouberts in dieser Epoche, so bekommt jene Grundunterscheidung der beiden Substanzen, der beiden Welten in ihnen erst ihr besonderes Gewicht. Die erste Frucht seiner jetzt primär theoretischen Fragestellung ist die Klärung des Verhältnisses von Seele und Geist, die ja in der vorigen Epoche noch unverbunden nebeneinander gestanden hatten. Die Seele ist nun endgültig das übergeordnete, die ganze geistige Welt bestimmende Organ. Wir hatten schon gesagt, dass der Geist den traditionsgemässeren, rationalistischeren Charakter hatte;

jetzt wird er, als ein Teil der Seele, dieser eingegliedert. Joubert behält also wohl die cartesische Unterscheidung der beiden Substanzen bei, begreift aber die geistige Substanz Descartes in neuer, romantischer Weise von der Seele her.

Diese ist wesentlich irrational, ihr Wesen, ihre Bedeutung nicht weiter begründbar. Sie führt ihre Existenz für sich, in der sie nach wie vor ihre eigenen Organe, als wirkliches Auge, Tastgefühl usw. hat (p. 258, 8 juillet), wo sie mit sich selber sprechen kann (p. 294) und in all ihren Bewegungen (d. h. Gefühlen) weit grössere Realität hat als irgend etwas nur Körperliches: « Ni la douleur et le plaisir n'existent point hors de notre âme, et cependant ce sont là des réalités plus importantes et plus existantes que le fer, que le plomb, que le marbre et que tous les corps à la fois » (p. 242). Hieran wird deutlich, dass die Seele — trotz der « Organe », die Joubert ihr immer noch zuschreibt — viel von ihrem mystifizierten, konstruierten Charakter verloren hat, dass sie als die höchste Realität grösser und sozusagen voller geworden ist; man hat den Eindruck, als habe sie die philosophische Bedeutung des Geistes nicht nur im Gesamtaufbau der geistigen Welt, sondern auch in ihrem Wesen geerbt. Als solches oberstes, ideales Prinzip hat sie nun ganz die gleiche Stellung wie die Ordnung in der Morallehre: auch sie ist nur ein Abglanz aus der göttlichen Fülle, und, wie Joubert sagt, Schönheit; sie steht, wie im neuplatonischen Weltbild, auf der ersten Stufe der Äusserungen Gottes: « Ce qu'il y a de plus beau, c'est Dieu. Après Dieu, c'est l'âme... » (p. 467). Und umgekehrt ist die Seele das Nächste zu Gott, ist Vermittlerin auch vom Menschen zu Gott: « Dieu. On le sent avec l'âme... » (p. 252). So erscheint die Existenz der ganzen geistigen Welt als ihrerseits abhängig von dem Schöpfer und Herrn aller Dinge, von Gott.

Aber damit begnügt sich Jouberts philosophisches Interesse nicht. Gleichzeitig gilt es, die Seele, als metaphysisches Prinzip in ihrem Verhältnis zum Körper, zur Welt der Materie zu begreifen. Da ist sie, ihrer neuen Fülle entsprechend, nicht

mehr blosses Lebensprinzip, sondern Existenzprinzip schlechthin; der Körper ist nur als ihr Aktionsfeld da und wird erst durch sie zu realer Bedeutung erhoben (p. 389, 31 juillet), er ist das Schwächere, Leichtere (weil Vergängliche) und wird nur für die Dauer seiner beseelten Existenz von der Seele getragen, erhalten: « L'âme porte le corps » (p. 294). Joubert beruft sich mit diesem Ausdruck auf Leibniz, und in der Tat erscheint die Seele hier wie eine Mischung zwischen der Leibnizschen Monade (p. 236, 28 févr.) und einem eher neuplatonischen als aristotelischen Formprinzip: « L'âme anime le corps par l'application d'elle-même » (p. 258). (Das Wort « application » ist dabei schon für die neuplatonische Denkweise Jouberts charakteristisch.) Der Körper seinerseits ist nur das, was die Seele zur Aufgabe bekommen hat (vgl. unten), was ohne sie in nichts zerfiele; und doch gewinnt er jetzt — in der gleichen Abstufung wie in der Morallehre — eine positive Bedeutung: er dient der Seele, und zwar als Quelle neuer Eindrücke, die sie durch ihn empfängt (p. 398, 2 sept.).

Erst zu der Seele und ihrem Umkreis gehört dann auch der Geist, mit dem zusammen sie sozusagen das absolute Paar der geistigen Welt ausmacht (Joubert vergleicht sie auch mit einem Haus, p. 234, 18 févr.). Denn da erscheint der Geist in eins als selbständige Substanz und doch nur in oder an der Seele « wie die Augen im Gesicht », sagt Joubert (p. 391, 16 août). Er hat eigene, ihm innerhalb der Seele gestellte Aufgaben (p. 288), und zwar als das im spezifischen Sinn erkennende Wesen, das in die strengere, präzisere Ordnung der Körperwelt gehört und körperliche Formen braucht, um sich ausdrücken zu können: « L'esprit ne peut se représenter sans quelque figure ou figuration » (p. 249); er « hält eine Waage » (p. 263, 29 juillet), ist nicht so weitschweifig und unbestimmt wie die Seele, Joubert nennt ihn auch den « docteur de la maison » (p. 234), der vor allem die wissenschaftliche Erkenntnis zur Aufgabe hat. So stellt er, nach dem Stufenbau der sich immer wiederholt, das Verbindungsglied zwischen der metaphysischen Seele und der blossen Materie

dar, ist sozusagen ihr Körper: « Ainsi l'esprit est presque à l'âme ce que la matière est à l'esprit » (p. 392). Als solcher hat er auch selbst seine, wie die Materie, dunklen, verkörperlichten Seiten, durch die er sich von der Seele und den ihr unmittelbar gegebenen Wahrheiten entfernt: « Esprits qui ont de l'étoffe, et tellement qu'ils ne répandent que de l'ombre, comme les corps qui sont opaques » (p. 287). Während die Seele schon ihrem Wesen nach licht, (erleuchtet) ist, scheint der Geist zunächst indifferent zu sein und kann sich erst in seiner Tätigkeit entweder der Dunkelheit oder aber dem ihm selbst nicht gehörenden Licht der Seele oder auch Gottes zuwenden: « Une douce lumière imperceptiblement insinuée dans les esprits y porte une joie qui s'y augmente par la réflexion. L'uisions comme la lune, renonçons à trop de splendeur » (p. 369/70). Solche Sanftheit und Lichtheit, solche Zartheit — wie sie Joubert immer besonders lieb sind — kann es nur in der Seele geben, der Geist ist das Abstraktere, Unvollkommene und darum Härtere, wie das moralische Gesetz abstrakter und härter war als die Frömmigkeit: « L'esprit pur que les Malebranchistes ont tant et tant recommandé n'est qu'une attention extrême qui dépouille ce qui l'occupe de sa pâte et de ses couleurs. L'âme ne se borne pas là... L'esprit pur n'est qu'un de ses aides » (p. 423).

Aber zugleich ist ja der Geist, wie wir schon sagten, auch selbständige Substanz (p. 288, 12 avril), auch er hat seine ihm eigenen Bewegungen (p. 335, 30 mars; p. 393, 18 août; p. 420, 15 déc.), seine eigene Art, mit sich zu sprechen (p. 423, 28 déc.), und da scheint er nun doch sogar über die Seele hinauszugehen: denn primär gibt es ihn nur als den göttlichen Geist, alle anderen Geister sind erst dessen Ausstrahlungen (p. 440, 22 avril), sind das, was dann umgekehrt an Gott teilhaben « échapper par mille issues » (p. 382) kann (p. 457, 20 juil.), wie es ja ebenfalls neuplatonischer Lehre entspricht. In diesem Sinn konnten wir, trotz der systematischen Unterordnung, doch Geist und Seele zusammen als das absolute Paar in der Welt des Geistigen bezeichnen. Ihnen

ordnen sich dann die engeren Erkenntnismittel zu, die sich ihrerseits wieder aufteilen in innere und sozusagen äussere Organe, je nach ihrem Verhältnis zum Körper, ihrer Abhängigkeit von ihm.

Von besonderer Bedeutung ist da der innere Sinn, dieses andere irrationale und darum von der Romantik bevorzugte Erkenntnisorgan, das Joubert jedoch als ein, wie man sagen muss, auf der ganzen Seelenoberfläche ausgebreitetes Tastgefühl bezeichnet (p. 252, 6 juin). Mit dem Gefühl gehört er in seinem weichen, unbestimmten Wesen ausschliesslich der Seele an, ist ihr schon vor der Geburt eingegeben (p. 256, 3 juillet) und bildet so das Zentrum aller geistigen Eigenschaften, aus denen er, wie man etwa interpretieren kann, als deren Summe hervorleuchten soll: « Il faut toujours qu'une idée et même un sentiment paraissent sortir du sein, du fond et comme des entrailles de plusieurs autres » (p. 381).

Dem gegenüber steht die *intelligence*, die nichts von diesem unbestimmten Charakter der Seelenvermögen hat, und die man darum eher dem Geist, wie er sich bei Joubert darstellt, zuordnen würde. Doch hier verzichtet er überhaupt auf jedes körperliche Bild, er führt ihr Verhältnis zu Seele und Geist, wie auch zu den andern Erkenntnismitteln garnicht aus. Sie gehört nur ganz allgemein in diese unkörperliche, seelisch-geistige Welt, die, in sich geschlossen, im Gegensatz zur Materie, unabhängig und real ist: « L'intelligence doit produire des effets semblables à elle... La matière par elle-même ne produit que des sensations » (p. 454) oder: « Il n'y a que l'intelligence qui puisse évidemment démontrer l'intelligence » (p. 313). Das könnte nun heissen, dass sie weder dem Geist noch der Seele zugehört, sondern etwas für sich ist, wie es schon in den wenigen Notizen der vorigen Epoche schien. Man muss also fragen, warum denn die *intelligence* eine solche Sonderstellung bei Joubert einnimmt. Er sagt von ihr: « Tout ce qui est bonté et intelligence vient de lui » (p. 249, 14 mai), d. h. sie ist ein von Gott im Menschen angelegtes Licht der Erkenntnis (p. 313), und darum kann sie unmittelbar, ohne

die Anstrengung des Denkens die Wahrheit erfassen: « L'intelligence est de concevoir promptement celles (die Wahrheiten) qui sont nouvelles et les inconnues... » (p. 280). Sie hat also wohl ihre selbständige Zwischenstellung von der christlich-neuplatonischen Tradition her, in deren Sinn Joubert sie hier ausschliesslich begreift.

Nun aber gibt es auch noch die, wie wir sie nannten, äusseren Erkenntnisorgane, die auf die Mitwirkung des Körpers angewiesen sind; es sind dies die *imagination* und die *raison*. « L'imagination est en partie sens et en partie intelligence » (p. 260), heisst es einmal; sie ist ein Zwischenwesen zwischen der rein geistigen und der körperlichen Welt, das Joubert im wesentlichen aus seiner dichterisch-schöpferischen Bedeutung, d. h. im Sinn Chateaubriands und seiner Freunde, begreift. Ihrem Charakter nach ist sie die « folle de la maison » (p. 234, 18 févr.). Joubert sagt auch einmal, in heftiger Wendung gegen Malebranche: « Quoi ! [ne dépend-elle] jamais de l'âme et de l'âme seule ? » (p. 447). Aber gleichzeitig bringt er sie doch auch in Verbindung mit der intelligence (vgl. oben), wo sie dann als das Auge des Geistes, über den sinnlichen Augen und Ohren, erscheint: « Oui, nous avons trois yeux, nous avons aussi trois oreilles... Car aux deux yeux et aux deux oreilles... il faut... ajouter l'oreille de l'âme, l'œil invisible de l'esprit. — L'imagination est un œil où les images demeurent toujours » (p. 292). Doch sind das offensichtlich nur nachträgliche Einordnungen der *imagination* in das Reich des Geistes, die Joubert damit unternimmt; in erster Linie ist sie eine der ihm wichtigsten und vertrautesten Eigenschaften und greift in ihrer Fülle weit über den Rahmen der blossen « Seelenvermögen » hinaus, deutet in die andere, für die Romantik wesentliche Welt, die der Dichtung: « L'imagination est tellement nécessaire dans la littérature et dans la vie, que ceux même qui n'en ont pas et la décrient sont obligés de s'en faire une » (p. 283).

Demgegenüber ist die *raison* an sich schon ein halb körperliches Organ, das Joubert — eben deshalb — nur vor-

übergehend interessiert, das auf Anstrengung und Arbeit (p. 354, 4 janv.) beruht und in seiner Härte der leichten, farbigen *imagination* entgegensteht: « Parler avec son imagination, mais penser avec sa raison » (p. 262). Sie gehört nur ganz an den Rand der eigentlich geistigen Welt und wird erst in ihrer Wirkung, in ihrer Tätigkeit von einiger Bedeutung.

Wenn es nämlich ohne weiteres klar ist, dass die Seele ohne jede Anstrengung die metaphysische Welt erfasst und erkennt (p. 409, 2 oct.; p. 444, 4 mai; p. 377, 4 avril), ihr sozusagen in mystischer Kontemplation zugeordnet ist, so gehören dem Geiste in besonderer Weise die Ideen zu, die sein eigentliches Erkenntnisfeld ausmachen. Natürlich meint Joubert damit wesentlich die metaphysischen Ideen (p. 225, 6 janv.), deren Realität ihm besonders wichtig ist (p. 249, 18 mai), die unmittelbar von Gott abhängen (p. 391, 14 août; p. 456, 14 juillet), und die gleichzeitig die Teilhabe des Menschen am Göttlichen garantieren (p. 312, 3 janv.; p. 313). Aber neben der Ideenerkenntnis durch den Geist erscheint da wiederum die *imagination*, die alles Unkörperliche, mit den Sinnen nicht Wahrnehmbare — d. h. eben die geistige Welt — mit einem neuen, bildhaften Körper umhüllt (p. 282, 12 nov.) und so Leben und Reichtum in die streng und nüchtern geschiedenen zwei Welten der Erkenntnis bringt (p. 454, 3 juillet).

4. Philosophische Probleme

Der eigentliche Ausgangspunkt aller bisher zusammengestellten Meinungen Jouberts sind, wie wir schon sagten, seine philosophischen Gedanken. In dieser Epoche hat er ja durch seine Verbindung mit Chateaubriand seine feste Stellung in der christlichen Tradition gefunden; die teils noch stark am achtzehnten Jahrhundert orientierte Denkweise, wie auch die skurrilen romantischen Spekulationen der vorigen Epoche haben sich zum grössten Teil verloren. Gedanken

und Bilder der mittelalterlich-christlichen Philosophie sind dafür in den Mittelpunkt gerückt.

In der Lehre von Gott geht es für Joubert also nicht mehr um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, Gott zu erkennen; das einzig Wichtige sind « nos relations avec lui et ses relations avec nous » (p. 268). D. h. nicht auf die Erkenntnis seines Wesens « an sich » kommt es an, sondern auf das lebendige Wissen von seiner Geltung für uns. « L'Etre suprême est un mot abstrait. Dieu ne l'est pas et mon Dieu encore moins » (p. 233). Und zwar heisst das vor allem, die Liebe Gottes erkennen und ihn lieben (p. 468, 30 nov.); das ist auch die allgemeine Voraussetzung jedes Philosophierens, erst von da aus kann man es unternehmen, Gott für und innerhalb einer sinnvollen Philosophie zu begreifen, wie es um die gleiche Zeit Bonald für die Soziologie, Chateaubriand für das Christentum selbst versuchten. Es ist also zwar etwas Spezielles, Hinzukommendes, aber für Joubert doch ebenso Wesentliches, wenn er nun auch seinen Gott philosophisch begreifen will: « De ceux qui sentent Dieu comme règle, comme lumière, et de ceux qui le sentent comme amour » (p. 468). Für die Ersteren ist Gott der Herr des moralischen Lebens, für die Letzteren der Gott, zu dem der Mensch in persönliche Relation tritt; mit « lumière » aber umschreibt Joubert die philosophische Bedeutung Gottes, wie es schon Platon, dann das mittelalterliche, vor allem das neuplatonische Denken gern tat, wie es in aller Mystik wiederkehrt: « Dieu. Tous les autres êtres se distinguent par leur ombre (auch das ist neuplatonisch), mais lui se distingue par sa lumière » (p. 440). Und so verbindet Joubert in allen seinen wichtigsten Äusserungen über Gott jedesmal das philosophische Anliegen und sein ganz persönliches, unmittelbares Verhältnis zu ihm: Gott ist unendlich und ewig, sagt er; aber er sagt es nur, um seine grenzenlose, allen Menschen immer und in gleicher Weise gültige Liebe deutlich zu machen (p. 306, 25 nov.). Ja, die spezifischen Ausdrücke christlicher Philosophie erfüllt er so immer wieder mit neuem, aktuellem

Leben: Gott ist allein wahrhaftige Realität, heisst es; aber dies erscheint inmitten eines von echtem Gefühl beherrschten Abschnittes, der einer solchen philosophischen Aussage erst ihren Sinn gibt: «Ceux-là seuls veillent qui pensent à vous et qui vous aiment... O vous seul la réalité!» (p. 245). Sodann wird Gott, als die einzige Realität, bei Plotin gern mit dem Mittelpunkt eines Kreises verglichen, in dem alles wie die Radien zusammenfliesst. Auch dieses Bild eignet Joubert sich an, doch bedeutet es ihm, dass Gott die Verbindung, die Gemeinschaft unter den Menschen gibt: «Correspondance intellectuelle entre les hommes, par Dieu, centre où correspondent tous les points de toutes les circonférences» (p. 323). Daneben nimmt Joubert auch scholastische Sätze in seine Gedanken auf, jedoch wieder nicht ohne einen affektiven, untheoretisch lebendigen Ausruf: «Dieu! Dieu! Vous êtes, lui dit-il, l'existence et l'essence...» (p. 420). Fasst man aber die philosophischen Aussagen zusammen, so sagt Joubert, dass der ewige und unendliche, allein reale Gott, in dem Essenz und Existenz zusammenfallen, der Ausgangspunkt, das Zentrum aller Dinge und allen Handelns ist, wobei er sich immer bewusst bleibt, dass dies nur philosophische Umschreibungen eines unmittelbar realen Erlebens sein können (sonst wäre auch die scholastische Aussage nicht mit der neuplatonischen Lehre von dem Gott, der jenseits alles Seins ist, zusammenzubringen): «Ces mots ne sont point ridicules pour un savant qui les comprend» (p. 421) (d. h. für den, der sich ihres Umschreibungscharakters bewusst bleibt).

Von da aus begreift Joubert alles, Welt, Materie, Natur und Leben, weniger durch einzelne Erklärungen dieser philosophischen Themen als jeweils in einer höheren Schau des gesamten Weltbildes. War Gott bisher nur als der Mittelpunkt des geistigen Erlebens erschienen, von dem man auch philosophische Aussagen machen konnte, so wird er hier erst deutlich zum Mittelpunkt von Jouberts philosophischer Weltanschauung: «Dieu est l'être; le monde est un lieu; la matière est une apparence; le corps est le moule de l'âme; la vie est

un commencement » (p. 232) oder, in umgekehrter, von unten nach oben ansteigender Richtung: « La terre est dans l'air, l'air est dans l'éther et dans le ciel, le ciel est dans la lumière, la lumière est dans Dieu » (p. 239). Die Welt also baut sich für Joubert, wie für den ganzen Neuplatonismus, in engeren oder weiteren konzentrischen Kreisen auf, wobei er auch dieses Bild mit einer Bewegung, einem innerlichen Aufwärtstreben erfüllt, das weit mehr als die Übernahme bestimmter philosophischer Theorien ausdrückt und für seinen religiös-mystischen Idealismus charakteristisch ist.

Trotzdem müssen wir weiter fragen, wie denn diese Welt nun genauer aussieht. Selbstverständlich ist es da zunächst, dass sie von Gott geschaffen ist; wie und woraus, das sind jetzt müssige Fragen, die zu keinem eindeutigen Schluss führen können: « Dire seulement qu'il la (die Erde) créa ou qu'il la fit est plus sage. Parce que assigner le de quoi et le comment dans des questions inconnues est, comme dit Pascal, incertain, difficile, pénible, superflu et peu sûr » (p. 367). Zunächst also nimmt Joubert wieder die Haltung des weiteren Erklärungen nicht suchenden, gläubigen Idealisten an: Gott hat die Welt geschaffen, und zwar aus freiem Willen, aus blosser Güte (p. 313, 4 janv.). Dann aber macht er zu dieser vorausbestehenden Wahrheit auch noch einen philosophischen Zusatz, der wiederum neuplatonischer Lehre entspricht: « Le monde éclos de l'idée de Dieu. L'idée en était comme l'œuf et en effet elle contient comme un vrai germe les traits et les linéaments » (p. 396). Das heisst also, dass jene konzentrischen Kreise nicht eigentlich von Gott kommen, sondern von seinem Geist, seinen Ideen (wie schon im Neuplatonismus) den Ausgang nehmen (p. 242, 21 mars), dass sie zuerst zu den « Essenzen » der Dinge führen, die « quelque chose de spirituel » sind (p. 456, 20 juillet), und so von oben her in allmählicher Erweiterung die ganze Welt konstituieren: « En tout: l'âme, le corps et l'ombre; c'est-à-dire l'essence, la constitution ou composition liée et l'ombre ou apparence. Par son essence il (das Ding, auch wohl der Mensch) est; par

sa constitution, il existe; par son ombre... » (p. 363). Ganz deutlich ist es hier, dass Joubert sich immer wieder diese neuplatonischen Gedankengänge zu eigen macht, weil ihm der ausgeprägte Spiritualismus, die völlige Reduktion alles Seienden auf das Geistige reizt, anzieht, erfüllt.

Zugleich liegt eben da, wie schon im Neuplatonismus, das eigentliche Problem: was ist denn überhaupt die Materie? Es ist charakteristisch, dass Joubert da, wo er den Sinn des « ombre » ausführen sollte, Pünktchen setzt. Wir aber müssen doch genauer bei ihm danach fragen. Im Neuplatonismus galt ja die Materie als das am weitesten von Gott Entfernte, und im Grunde nur als ein Negativum: während Gott Licht ist, ist die Materie (wie schon oben) nur Schatten und Dunkelheit: « L'ombre est la manifestation des corps. La lumière a Dieu pour principe » (p. 238); oder sie ist blosse « Erscheinung », wie in der anfangs zitierten Notiz (vgl. auch p. 232, 10 févr.). Aber in Beidem liegt bei Joubert doch etwas Besonderes: der Neuplatonismus will mit solchen Aussagen die Irrealität der Materie umschreiben, sie eigentlich negieren. Auch Joubert könnte dergleichen naheliegen, aber da spielt noch, wie man sagen könnte, sein Wissen von menschlicher Wirklichkeit hinein: die Materie einfach negieren kann und will er auch nicht; sie i s t etwas Wirkliches, aber etwas so Belangloses, Wertloses, « Dünnes », wie er sagt, dass sie eine weitere, irgendwie schöpferische Bedeutung nicht haben kann; sie ist eben nur « da »: « Quand je dis la matière est une apparence, je ne prétends pas contester sa réalité, mais au contraire donner une idée vraie de sa ténuité réelle » (p. 235). Doch auch dabei bleibt er nicht stehen, noch einmal biegt er die neuplatonische Lehre um, und zwar diesmal in scholastisch-christlicher Weise: wenn die Materie da ist, dann muss sie auch irgend einen positiven Sinn im Weltganzen haben, der ihr zwar nicht von sich aus eigen sein (da bleibt sie wertlos), aber doch von Gott gegeben werden kann; und zwar ist die Materie notwendig für die Schöpfung (p. 231, 9 févr.), d. h. für die Betätigung, die Äusserung des gött-

lichen Geistes, der göttlichen Kraft, sie ist das von Gott selbst sozusagen geheiligte Werkzeug seiner Machtentfaltung: « H [] dit que la matière est sœur de Dieu. Non, elle n'en est pas la sœur. Elle en est l'ongle et le cheveu, si je puis ainsi m'exprimer. Il n'est point d'être qui n'ait en lui quelque chose qui n'est pas lui. Dieu est semblable à tous les êtres, car il s'est peint dans ses ouvrages. La matière est son instrument; il l'a eu toujours avec lui. C'est l'instrument de sa puissance, le rejet de sa force, le [supplément] de son essence » (p. 458). Darin liegt schon, dass die zur Schöpfung notwendige und dadurch von Gott selbst anerkannte Materie auch nicht, wie in Teilen der Gnosis, Gegenprinzip gegenüber der Güte Gottes sein und ebensowenig auf dem Umweg über die Idee der Materie negiert werden kann, sondern: sie ist das Instrument, das er « immer bei sich gehabt hat ».

Wir sagten schon, dass diese Tendenz zur positiven Wertung auch der Materie, der Welt überhaupt, scholastisch-christlicher Denkweise entspricht; zugleich aber entspringt sie vielleicht auch der neuen Hinwendung gerade seiner Zeit zu dem, was Welt und unmittelbar gegeben ist, zu der Buntheit und Fülle des romantischen Weltbildes. So sagt Joubert einmal: « Il faut donner une âme à la matière, mais une âme générale à la matière en général... » (p. 443). Ja, romantische Spekulationen über die chemische Beschaffenheit der Materie, über ihre Auflösbarkeit, bezeichnender Weise in Luft und Äther (p. 236/37; p. 260, 16 juillet) finden sich ebenfalls mehrfach und erinnern an von Helmonts damals neue Entdeckung der Gasförmigkeit der Luft (die in Frankreich und auch Joubert durch Stahl bekannt wurde). In all dem gilt sein eigentliches Interesse nach wie vor der geistigen Welt, in die er auch die Materie sozusagen mit hinaufziehen will. Er selbst charakterisiert einmal seine Auffassung so: « Tantôt j'abaisse la matière pour donner à l'homme du relief, tantôt je la relève afin de l'exhausser » (p. 241).

Wie aber fasst Joubert dann die Natur auf, die doch ein ganz besonderes Thema des achtzehnten Jahrhunderts ist ?

Trotz seiner Neigung zu neuplatonischen Interpretationen kann ihn da einfach die Begeisterung vor der Grösse der Natur erfüllen, wie man sie etwa von Buffon kennt: « Cette nature qui est si grande que, pour la concevoir il faut la diviser et la mettre en morceaux, pour ainsi dire » (p. 230). Das ist nicht nur eine rationelle Überlegung über die Methode der Naturerkenntnis, sondern wirklich Ausdruck des Staunens über ihre Grösse, wie Joubert — ganz mit dem gleichen Argument — von der Grösse Gottes spricht: « Dieu est tellement grand, tellement vaste que pour le comprendre il faut le diviser » (p. 231, 9 févr.). Darauf aber interpretiert Joubert die Natur auch in philosophischer Weise: zunächst ist sie die von Gott geschaffene Einrichtung der Welt und deren Ablauf, die Maschine, wie Joubert auch ausdrücklich sagt. Sie ist ein Werk des Willens und der Kunst Gottes (p. 451, 23 juin). Das Bild, das er sich dann genauer macht, liegt ganz in der, im achtzehnten Jahrhundert schon beginnenden Linie eben des frühromantischen Geistes, zu welchem man, wenngleich nur teilweise, ja auch Buffon rechnen darf, und der sich gerne auf Leibniz berief. In Beider Sinn heisst es nun so: die Natur ist durchzogen von Keimen und keimendem Leben (p. 411, 17 oct.), alles nicht Keimende ist tot und fruchtlos, und ferner sind diese Keime Schöpfungen Gottes, von seiner Idee ausgegangen (p. 396, 28 août); ja Joubert spricht sogar von einem Urkeim, « germe total et parfait » (p. 411), der wohl die Idee oder der Geist Gottes schlechthin ist. So beschränkt sich sein Bild von der Natur auf das vom organischen Leben; das Anorganische interessiert ihn ebensowenig wie die Physik, was ja auch sonst gerade im achtzehnten Jahrhundert Mode wurde. Das geheimnisvolle, nicht nur materielle, sondern auf etwas Übermaterielles, Geistigesweisende Leben ist ihm allein wichtig und bedeutungsvoll.

Dies erfährt noch einmal eine neue Wendung, wo es sich nur um das menschliche Leben handelt; da tritt das Geistige, und zwar nun als das Moralische, vollends in den Mittelpunkt: ganz im traditionellen Geist der mittelalterlichen Phi-

losophie ist der Mensch nicht nur, wie in der Aufklärung, « die Krone der Schöpfung », sondern er ist sogar das Primäre, die Welt nur für ihn geschaffen, als der Ort seiner Existenz (p. 241, 12 mars; p. 293, 17 juillet). Doch ist er damit nicht Selbstzweck, auch nicht, wie die übrige Natur, nur passiv zu einem bestimmten Zweck eingerichtet und geschaffen; sondern als Mensch hat er bestimmte Aufgaben, Ziele bekommen, die er selber zu erreichen und zu erfüllen hat, ja als Mensch leben heisst schon, das ihm von Gott anvertraute « heilige Feuer » des Lebens bewahren zu dem, was Gott selbst damit plant (p. 402, 15 sept.). Denn die Menschen sind « instrument de ses desseins » (p. 298, 2 sept.) und als solche passiv; aber zugleich wissen sie von ihrem Ziel, können es selbst verfolgen: es ist die unmittelbare Erkenntnis und Gegenwart Gottes als das höchste Glück, es ist das ewige Leben, zu dem das irdische nur Vorbereitung ist: « Si nous avons cette destination, pourquoi la vie nous est-elle donnée, sinon pour nous y rendre propres; mais nous y rendre propres n'est pas assez: il faut encore nous en rendre dignes » (p. 298). Das sind ja selbstverständliche, allgemein christliche Gedanken; doch zeigen sie wieder, wie Joubert weniger eine Erklärung dessen sucht, was das Leben sei, und woher es komme (p. 347, 18 juillet), als er es durch solche moralischen Motive bestimmt sieht. Von da aus aber bekommt es wieder — wie die Materie — auch abgesehen vom ewigen Leben seinen Sinn, seine einfache untheoretisch menschliche Bedeutung: « Le corps: seule maison où nous puissions habiter auprès de nos amis et d'où nous puissions voir le soleil (womit wohl auch das Sehen Gottes, d. h. die bewusste Vorbereitung auf ihn gemeint ist): seul lieu où nous puissions aussi... » (uns vorbereiten, ist zu ergänzen) ou mieux: « ce monde est le seul lieu... La vie est la seule condition, et notre corps la seule habitation où nous puissions... » (p. 406). Das Ziel gibt Joubert garnicht mehr an, es sind nach wie vor die höheren Regionen eines ewigen, geistigen, mit Gott und der Wahrheit vereinigten Lebens; hier galt es nur, dem irdischen Leben doch auch eine Recht-

fertigung zu geben. So erfährt seine Tendenz zur völligen Spiritualisierung schon jetzt immer wieder eine Umwendung auf das Diesseits im Sinn der Weltoffenheit seines Moralismus, ohne dass er jedoch seine geistige « *délicatesse* » aufgeben hätte.

Nun aber bleibt uns noch Jouberts Auffassung von der Philosophie überhaupt zu befragen. Gern unterscheidet er da eine « gute » und eine « falsche » Metaphysik (p. 444, 6 mai); die Prinzipien, nach denen sie zu beurteilen ist, werden jetzt, wie alles Andere, wesentlich geklärt.

Zunächst bekommt schon die Philosophie im Allgemeinen ihren bestimmten, sinnvollen Platz in der Reihe der Erkenntnisformen; sie kann « nützlich » werden, natürlich nicht im Sinne eines Positivismus; sondern das bedeutet, dass sie ihre bestimmte, wenn auch untergeordnete Stellung innerhalb der übrigen Lebensgebiete hat: « ... et si ce n'est pas une des plus importantes fonctions de la philosophie de conseiller au genre humain les doctrines qui lui sont bonnes ? » (p. 346). Aber zugleich liegt darin auch die Beschränkung der Bedeutung der Philosophie; auch sie ist nur eine Teilwissenschaft, deren Aufgabe darin besteht: « en éclairant la face obscure » (p. 264, 2 avril) etwas zur Erkenntnis beizutragen. Ähnliches hatte Joubert ja schon in der vorigen Epoche gesagt, doch hat es jetzt einen viel eindeutigeren Hintergrund in seinem Idealismus, dessen innere Erhebung in die geistige Welt wesentlicher ist als alle Philosophie. Ja, wirkliche Philosophie ist es sogar, zu erkennen, dass sie auch schädlich sein kann, wenn sie diese ihre Trughaftigkeit nicht zugibt: « Que la philosophie ait nui, c'est par la philosophie que nous le découvrons et que nous pouvons le prouver » (p. 337). Die romantischen Argumente haben sich verloren, wie die metaphysischen Spekulationen der vorigen Epoche; Joubert ist gerade durch sein Christentum auch philosophisch klarer geworden.

Wie aber stellt sich dann der Inbegriff aller Philosophie bei Joubert, die Metaphysik dar? Auch sie ist in die Reihe der übrigen Lebensgebiete eingeordnet, auch sie führt zur

Moral, die nur die Anwendung der von ihr aufgestellten Regeln sein soll, wie Joubert es in einem immer wiederkehrenden Vergleich ausdrückt: « La métaphysique est à la morale ce que les mathématiques sont à la mécanique, ce que la physique est à la médecine, ce que la chimie est à la pharmacie » (p. 260; vgl. auch p. 283, 4 déc.; p. 395, II). Zugleich ist sie doch die oberste aller Disziplinen, was aus einer anderen Notiz hervorgeht, in der es vor jenem Vergleich heisst: « Vérité (sublime). La métaphysique en est la science, les mathématiques en sont la grammaire » (p. 415). Metaphysik heisst also ganz einfach: das Suchen und Wissen der höchsten Wahrheiten, jene Spiritualisierung aller Dinge, die Joubert immer so wichtig ist. Nicht also die sogenannte Metaphysik, die es doch nur mit Abstraktionen zu tun hat, ist Jouberts Thema; diese nennt er verächtlich: « méthaphysicaillerie » (p. 284), sie ist bloss « Schulphilosophie » (p. 233, 16 févr.), ohne jeden tieferen Wahrheitsgehalt. Seine Metaphysik aber nährt sich aus dem Aufschwung in die höhere Welt des Geistes, ist darin der Dichtung verwandt, die — mit Hilfe der *imagination*, er spricht auch vom « Malen » in der Metaphysik (p. 295, 28 août) — die geistigen Realitäten sichtbar und begreiflich macht. Und wie die geistige Welt die Summe aller Dinge, ihre innere Wahrheit umfasst, so erhebt sich auch die Metaphysik in diesem Sinne hoch über die Gegensätzlichkeiten und Streitereien der blossen Schulphilosophie, vereinigt alles in sich: « Métaphysique. Grande science où tout est vrai, même ce qui est contradictoire, comme dans un vaste paysage les mêmes tours sont rondes ou carrées » (p. 339). Es erinnert dies an Leibniz, der auch für die wahre Philosophie diejenige hält, die nicht verneint, sondern in allem die positive Seite zu erkennen weiss: « J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient » (Brief an Nic. Reymond, 10. Jan. 1714).

Demgegenüber sieht Joubert als das Musterbeispiel des falschen, mechanischen Philosophierens die Logik an. Sie

kann (wie die *raison*) nicht die Realitäten erfassen, sondern nur die « opérations de l'esprit » (p. 283, 4 déc.), d. h. sie kann nur die Methode und Ordnung des Philosophierens zum Thema haben (p. 295, 28 août), sie ist eine « demi-géométrie » (p. 289, 30 avril) oder eine « espèce de grammaire » (p. 309, 22 déc.), d. h. eine mechanische Einteilung und Vorbereitung. Dienerin also der echten Metaphysik (p. 235), ein rein menschliches, auf Bewegung angewiesenes Denken (p. 295), das nicht bis zu der hohen metaphysischen Kontemplation reicht.

Auf der entgegengesetzten Seite stehen die Theologie und die Religion, deren Verhältnis zur Philosophie Joubert jetzt noch besonders beschäftigt. Denn, wie er sich bemüht hatte, zwar im Anschluss an die Glaubenswahrheiten, dann aber doch selbständig zu philosophieren, wie er immer wieder seinen metaphysischen Spiritualismus doch Gott und den göttlichen Sätzen unterordnete, so kann auch die sublimste Metaphysik nicht das Letzte bleiben, muss ihrerseits von der Religion abhängen. Ja eigentlich macht diese alle Metaphysik von vornherein unnötig (p. 389, 28 juillet; p. 451, 23 juin) und ist sogar eine Gefahr für den wirklichen Glauben (p. 459, unten). Doch scheint Joubert das nur sozusagen von seinem Gefühlsstandpunkt aus zu behaupten, von der philosophischen Seite her ist er nicht so streng: da glaubt er an die Vereinbarkeit von Philosophie und Religion; ja um einer guten Philosophie willen proklamiert er sie sogar: « Fontanes. Il prétend que la religion est nécessaire à la poésie et moi qu'elle est nécessaire à la philosophie » (p. 263). Aus solchen Notizen, wie aus Jouberts ganzer Einstellung zur Philosophie, Metaphysik, Logik und Religion, geht hervor, dass er auch hier nicht zu « den » Philosophen gehört noch gehören will, dass es ihm nicht auf ein sozusagen ordnungsmässiges Philosophieren ankommt, sondern dass es ihm genügt, « nachzudenken » oder, noch besser, hinaufzusteigen in die höheren Regionen der geistigen Welt, um sich dort die ihm wichtigen, allgemein gültigen Wahrheiten zu holen und in den Bereich des gesamten Lebens einzureihen.

DRITTER ABSCHNITT: AUSWIRKUNG

« J'ai donné mes fleurs et mon fruit, je ne suis plus qu'un tronc retentissant. Mais quiconque s'asseoit à mon ombre et m'entend, devient plus sage » (p. 755).

I. Soziologische Probleme

Zu Ende des Jahres 1803 war M^{me} de Beaumont in Rom gestorben, im Laufe des folgenden Jahres hatte sich der Freundeskreis des Pariser Salons getrennt, und Joubert, dessen Leben keine sonstige äussere Bestimmung hat, muss es in neuer Weise gestalten. In dem selben Jahre 1804 hat Napoleon sich zum Kaiser gemacht; eine neue Ordnung ist auch in der politischen Welt eingetreten. So sieht sich Joubert, der in den vorangegangenen fünf Jahren sich ganz vom öffentlichen Leben zurückgezogen, nur mit der gedanklichen Klärung seiner Probleme beschäftigt hat, jetzt vor neue Aufgaben gestellt. Schon 1805 notiert er: « J'ai encore des devoirs à remplir dans la société, mais je n'y ai plus de charge, de fonction » (p. 508). Nachdem er also seine grundsätzlichen Anschauungen gewonnen hat, gilt es ihm jetzt, diese in der Bewährung des wirklichen Lebens zum Ausdruck zu bringen. Hinzu kommt noch etwas Weiteres: schon im Frühjahr 1802 hatte er im Salon der M^{me} de Beaumont die lebhafteste, menschlich hochstehende M^{me} de Vintimille kennen und bald auch schätzen gelernt. Mit ihr knüpft sich nun im Laufe der Jahre eine enge Freundschaft an, die bis an Jouberts Lebensende dauern sollte. Hatte M^{me} de Beaumont mit ihrer mehr intellektuellen Geistigkeit ihn in den Jahren der gedanklichen Formung begleitet, so steht Joubert jetzt, in der Zeit der äusseren Bewährung seiner Weltanschauung, einer Frau nahe, die um ihrer Lebhaftigkeit und Leichtigkeit im Umgang mit

Menschen willen bekannt ist (vgl. Beaunier, *Roman d'une amitié*). Da tritt er auch wirklich noch einmal in das öffentliche Leben ein, wird 1809 durch Vermittlung von Fontanes, den « grand Maître », zum Inspecteur der neu gegründeten Université de France gewählt. Leider fehlt in der Reihe der Darstellungen Beauniers ein letzter Band über diese Spätzeit Jouberts, sodass uns nur wenig Äusseres darüber bekannt ist. Einige Briefe an Fontanes zeigen, wie Joubert Pläne für das neue Erziehungswesen aufzustellen beginnt, andere (z. b. an Rendu) wie er auch die Lehrer in sinnvoller Weise anzustellen versucht oder einem Freunde (Chênedollé) einen passenden Platz verschaffen will. Oft hält ihn zwar Krankheit und Missbefinden im Bett, dazwischen aber reist er zur Inspektion nach den verschiedenen Städten (z. B. Auxerre) und schickt dann seine Berichte an den « grand Maître » oder den « Inspecteur général » nach Paris. Von Zeit zu Zeit kommt er auch selbst in die Hauptstadt, wo er ja eine feste Wohnung hat, besucht dort M^{me} de Vintimille oder sieht den einen oder andern seiner Freunde. So teilt sich sein Leben in die langen Tage der äusseren Untätigkeit, die er lesend und schreibend im Bette verbringt (vgl. P. Raynal, der ihn noch so besucht hat), und die persönlichen sowie öffentlichen Verpflichtungen, in die er sich neu hineinbegeben hat. Erst 1815, nach der Rückkehr der Bourbonen, hört auch diese Tätigkeit auf, und es beginnt der letzte Abschnitt seines Lebens, der des späten Alters.

Fragen wir nun nach Jouberts Stellung zu den soziologischen Problemen in dieser Zeit, so zeigt sich, dass er sich erst jetzt seine Gedanken über die konkreten Erscheinungen der sozialen Welt macht: über den Adel, den Bürger, das Volk, und zwar in durchaus verständlicher, allgemein menschlicher Weise. Der Adel, so sagt er, ist etwas Sinnvolles, nur darf man ihn nicht mit den erbten Ansprüchen und Privilegien verwechseln, die zwar vielleicht auch irgendwie bedeutsam sein können für echten Adel, die aber auf Äusserem, d. h. Vergänglichem beruhen, während echter Adel etwas

Moralisches ist (p. 593, 14 févr.). Es liegt darin natürlich zugleich die Polemik gegen die allzuschaffen Reaktionäre, wie wir sie auf der grundsätzlichen Ebene schon in der vorigen Epoche kennen gelernt haben. Gerade ihnen gegenüber ist es Joubert wichtiger, dass diese soziale Schicht nach moralisch-geistigen Kategorien beurteilt werden muss, die für ihn ja allein massgebend sind. Von dem Bürger aber heisst es: « Bourgeois, vie bourgeoise. Le vrai bourgeois est par caractère possesseur paisible et paresseux de ce qu'il a; toujours content de lui, facilement content des autres » (p. 783). Das ist eine Kritik, wie man sie heute genau so aussprechen könnte, doch formuliert sie Joubert nicht zugunsten einer anderen « Klasse », z. B. des Volkes, sondern er betont den Gedanken der göttlichen Ordnung, der ja bei ihm, seit 1800, eine klare ethische Bedeutung bekommen hat: « Les droits du peuple ne viennent pas de lui, mais de la justice; et la justice vient de l'ordre et l'ordre vient de Dieu lui-même » (p. 553). Mit dem politischen Programm hat das nichts mehr zu tun, aber den romantischen Glauben an eine ursprüngliche Güte, die es auch und gerade im Volk geben könne (p. 807, 22 déc.), teilt er auch jetzt.

Was ist dann aber Jouberts wirkliche Stellung, worauf kommt es ihm in dem ganzen gesellschaftlichen Leben an? Im Grunde gehört er zu keiner der drei oben genannten gesellschaftlichen Gruppen, sondern ganz allgemein zu der intellektuellen — im positiven Sinn —, zu der geistigen Gesellschaft, die es in allen sozialen Lagen, in allen Zeiten, unter allen Umständen gibt: « Avantage de la bonne compagnie et de la société des lettrés à Paris. Les idées médiocres s'y dépensent en conversation; on garde les exquis pour les écrire. A cet égard, la conversation écume l'esprit... Il y a, pour l'observateur et le connaisseur, des mots et des pensées remarquables partout... Cela est en circulation comme les pièces d'or, dont tout le monde fait usage et dont personne ou presque personne ne remarque l'éclat, la valeur intrinsèque et la beauté » (p. 720; vgl. p. 717, 12 mai). Hier spricht

Joubert sogar von der konkreten literarischen Gesellschaft in Paris; das aber darf man nicht zu wörtlich verstehen: der leere, nur auf äusseren Schein erpichte Verkehr der grossen Salons, wo man, wie auf dem Theater, sein Können und Wissen zur Schau trägt (p. 807, 22 déc.), ist keineswegs das Milieu für jene hohe Geistigkeit, die Joubert für den Grund aller wahren Gemeinschaft ansieht. Die gibt es nach wie vor nur in der Intimität der Freundschaft, der menschlichen wie geistigen Nähe, von der Joubert einige sehr schöne Dinge sagt (p. 489, 17 févr.; p. 507, 13 juin; p. 529, 27 déc.; p. 553, 28 mai; p. 608, 4 avril), und die er in ganz besonderer Weise pflegt und zu pflegen lehrt: « Il faut non seulement cultiver ses amis, mais cultiver en soi ses amitiés. Il faut les conserver avec soin, les soigner, les arroser » (p. 673). Und dieses, ganz auf die persönliche Verbindung gegründete Bild der Gesellschaft weitet Joubert dann aus, überträgt es auf jedes menschliche soziale Verhältnis: « Toute possession personnelle est réciproque. Si tu es mon filleul, je suis ton parrain. Si tu es mon marchand, je suis ta pratique. Enfin, si tu es mien, je suis tien; nous nous appartenons l'un à l'autre; et en cette qualité nous nous devons mutuellement appui, secours, affection, conservation et observation, c'est-à-dire attention et soins » (p. 724).

Wie stellt Joubert sich dann zu der aktuellen Politik seiner Zeit? Zwei Probleme sind es da vor allem, die er häufiger diskutiert: das der politischen Freiheit und das der konstitutionellen Ordnung. Freiheit ist nicht die bedingungslose Ungebundenheit des Einzelnen, der tun könnte, was er wollte (p. 777, 26 févr.); das hatte Joubert schon früher des öfteren, meist im Zusammenhang mit dem Rousseauschen Freiheitsgedanken gesagt. Jetzt aber bringt er auch die Freiheit in Verbindung mit seiner Auffassung von einer göttlichen moralischen Ordnung, in der festgelegt ist, was besser, was schlechter ist (p. 777). Sie ist nicht bloss Freiheit v o n allen möglichen Bindungen, sondern ist Freiheit z u dem, was — durch Gottes Offenbarung — als das Gute und Rechte, als

Ordnung erscheint. Das bedeutet dann im politischen Sinn: Freiheit unter dem Gebot der staatlichen, am besten monarchischen Ordnung: « Une liberté sans mesure en quoi que ce soit est un mal sans mesure. L'ordre est dans les dimensions, la dimension dans les limites. — La liberté doit être comme dans une urne, et l'urne dans les mains du prince, pour la déverser à propos » (p. 785, 12 mai; vgl. p. 785 oben). Und die Konstitutionen? Joubert scheint sich trotz der einige Male wiederkehrenden Notizen, garnicht tiefer mit ihnen eingelassen zu haben: sie sind bloss « chiffres » (p. 784, 20 avril), abstrakte, theoretische (d. h. geistlose) Lösungen, die wohl manches Gute (p. 789, 18 juillet) haben können, aber auch nur als Vorwand für das persönliche Geltungsbedürfnis der Einzelnen dienen (p. 790, 21 juillet). Im Ganzen ist Jouberts Haltung in dieser Zeit seltsam und sehr charakteristisch: die persönlichen aktuellen Fragen des sozialen Lebens beschäftigen ihn in ganz konkreter Weise; zugleich aber nimmt er an der grossen Politik kaum teil. Seine überlegene Weisheit, die er zugleich mit der neuen Wendung zu der diesseitigen Welt jetzt ausbildet, hält ihn davon zurück: von dem Sturz Napoleons, der Rückkehr der Bourbonen und dem nochmaligen Erscheinen des Kaisers findet sich keinerlei Echo in seinen Notizen. Als seine wesentlichste Regel für das soziale Leben könnten die Worte gelten: « Il faut vivre en paix et en union avec son voisin. Voilà une vérité fondée sur la nature des voisinages et de l'homme » (p. 809). Das ist Jouberts Haltung, das sucht er in allem, in seinem Leben, seinem Denken, seinem jetzt der Welt zugewandten Idealismus zum Ausdruck zu bringen.

2. *Moralische Probleme*

Am klarsten zeigt sich die neue Einstellung Jouberts zur Welt und seine, in ihr begründete Lebensweisheit in den Notizen dieser Epoche über die moralischen Probleme. Charakteristisch ist es da schon, dass er nicht mehr so sehr von

Körper und Geist als den zwei Prinzipien spricht, sondern von Himmel und Erde (p. 707, 13 janv.; p. 735, 18 déc.) als den Orten, in die sie gehören, die sie bestimmen. Und ferner sind sie ihm jetzt weniger in ihrer sozusagen absoluten Bedeutung wichtig als in ihrer Bindung an die menschliche Existenz, von der er jetzt sogleich ausgeht. Da heisst es — in Fortsetzung natürlich seiner bisherigen Gedanken: die göttliche Ordnung der Dinge, der «Himmel» also, hat einen Platz schon im Menschen selbst, in seiner von Gott geregelten Seele, die ihm die Erkenntnis dessen, was gut, was böse ist, schon gibt: «Qu'elle (die Seele) est une règle réglée par une règle supérieure qui la touche et qui la modèle, mais dont elle ne peut s'écarter...» (p. 721). Es liegt darin die christliche Lehre von dem Menschen als dem Ebenbild Gottes (p. 745, 24 mai), die Joubert nur durch platonisch-ideelle Gedanken interpretiert als Teilhabe an der Güte Gottes, und die er dann, in der neuen, praktischen Richtung, weiterführt: durch dieses Verhältnis zu Gott hat der irdisch so «geregelte» Mensch auch umgekehrt die Möglichkeit, ja die Pflicht, die göttliche Regelung zu ergreifen, sich nach ihr zu richten. Eine mystische Erhebung in die Nähe Gottes genügt nicht, sie muss eine konkrete lebendige Rechtfertigung haben in seinem moralischen Verhalten: «Dieu. Nous ne pouvons participer à son bonheur, si nous ne participons pas à sa bonté, à sa nature et, si je puis ainsi parler, à ses vertus» (p. 504). So erscheint jetzt das moralische Leben wie ein Gebäude, dessen Grund zwar von Gott selbst gelegt, das auszuführen aber Aufgabe des Menschen ist (p. 668, 3 nov.), d. h. natürlich des frommen Menschen, denn von einem anderen spricht Joubert garnicht mehr. Und das führt auch auf der psychologischen Seite noch zu etwas Anderem: die unmittelbaren Gefühle der Seele von dem, was gut ist, genügen nun ebenfalls nicht; auch sie können nur zur konkreten Wirklichkeit gebracht werden durch die Kraft des Willens, der sie durchführt (während der Wille bisher kaum eine eigentlich positive Bedeutung hatte): «A la morale un autre genre de clarté ou plutôt de netteté,

Ce sont ici des impulsions à donner à la volonté et non de la contemplation à offrir à l'entendement » (p. 481). So kommt es Joubert jetzt immer wieder darauf an, die Grundlage des Moralischen nicht bloss, wie in der vorigen Epoche, in ideellen Prinzipien zu sehen, sondern sie von vornherein mit der Notwendigkeit des Wirkens nach aussen, und das heisst zugleich sogar mit dem Prinzip der Kampfeskunst zu verbinden.

Denn in der Welt der Leidenschaften, der Unordnung und des Bösen, d. h. in der konkreten diesseitigen Welt, entfaltet sich der Wille zu seiner ganzen « himmlischen » Bedeutsamkeit: seine Anstrengung (p. 707, 13 janv.), seine Härte und Strenge gelten da in besonderer Weise als das oberste Gesetz, die von ihm aufgestellten moralischen Maximen als das Ausschlaggebende; seine Moral ist noch einmal Begrenzung, « n'est faite que pour réprimer, pour contenir » (p. 611 oben). Aber dabei bleibt Joubert jetzt ebenfalls nicht. Auch der Wille ist ja abhängig von dem Gesetz der Güte und Gütigkeit, seine Härte ist nur noch formal; inhaltlich wird er jetzt in einer neuen Weise bestimmt, die der anderen, für diese Epoche charakteristischen Haltung Jouberts entspricht: er hat nicht nur zu wirken, sondern in der Wirksamkeit weise, überlegen, klug zu sein. « Laisser à chacun, en les perfectionnant seulement, sa mesure d'esprit, son caractère et son tempérament » (p. 754). Und von da erscheint auf dieser tieferen Ebene der nur diesseitigen Moral noch eine weitere « Regel », die Jouberts Wesen schon immer nahe stand, jetzt aber, mit der Güte zusammen, erst als nähere Bestimmung zu den Prinzipien der vorigen Epoche hinzutritt: es ist die Regel der Nachgiebigkeit und der Milde, des Geltenlassens, wie es dem romantischen Vertrauen zu dem Sinn, der Wahrheit aller gewachsenen, gewordenen Natur entspricht und für die neue Wendung zur Welt wichtig wird: « Et peut-être est-il vrai de dire que l'indulgence se trompe ou nous trompe moins que la sévérité » (p. 467).

Nachgiebigkeit aber, so sahen wir schon in der vorigen Epoche, war ja das innere Wesen der Moral der Frömmigkeit; diese wird jetzt zum Musterbeispiel aller Moral überhaupt, und so geht nun auch diese ganze rein menschliche Moral wie von selbst in die der Frömmigkeit über. So heisst es in einer einzigen zusammenhängenden Notiz: « La règle doit être droite comme un fil et non pas comme une barre de fer... Toute règle bien faite est souple et droite... Elle doit être droite dans l'esprit de celui qui doit l'observer et souple entre les mains de celui qui l'impose... Mon joug est léger... Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (p. 805). D. h.: um zur Wirksamkeit gelangen zu können, muss sich die oberste Regel der Güte doch des Willens, der Strenge im menschlichen Geiste bedienen, der menschliche Geist muss die Regel mit Bestimmtheit erkennen und anerkennen; in der Tätigkeit aber, in der Anwendung sozusagen, muss es wieder die Güte und Nachgiebigkeit, muss es die christliche Tugend sein, die zum Ausdruck kommt (vgl. p. 704, 1^{er} déc.).

In diesem Sinn gerät nun alles in Bewegung, treibt alles zur Wirksamkeit, zur praktischen Bewährung dessen, was bisher nur gedankliche Regel und Regelung war: Gott selbst ist der praktisch bedeutsame Herr und Richter des moralischen Lebens (p. 604, 27 mars; p. 669, 7 déc.), und zwar in den beiden Formen: er ist der strenge Gott, den der Mensch in seinem Leben fürchten muss (p. 804, 14 déc.); aber er ist auch der barmherzige Gott, der den Menschen ansieht, so wie er ist, vor dem der Mensch gilt, trotz seiner Kleinheit, mit allen Kleinigkeiten des Lebens: « ... la religion qui rend toutes les choses inutiles méritoires et, que dis-je, sanctifiantes » (p. 724). Damit verbindet sich sogleich noch, als besondere Aufgabe dieser Ethik, auch die andern Menschen zu Tugend und Güte zu führen (p. 651, 31 mars), wie es ja ebenfalls zur christlichen Tradition gehört. Und so bekommt sogar Jouberts altes Anliegen der *bienveillance universelle* neue, praktisch wirksame Bedeutung: vorbildlich ist ja die Moral der Frömmigkeit, und diese verbindet sich nun mit

der alten Wohlwollens-Ethik zu der christlichen Nächstenliebe, die hier beinah mit der Frömmigkeit identisch wird und als das oberste Gebot in allem ethischen Verhalten erscheint: « La piété nous attache à ce qu'il y a de plus puissant et à ce qu'il y a de plus faible; à ce qu'il y a de plus puissant dans la nature, qui est Dieu, et à ce qu'il y a de plus faible autour de nous, comme nos parents, les vieillards, les pauvres... La compassion est une espèce de piété... » (p. 763).

Diese Ausgewogenheit zwischen Jenseits und Diesseits ist nun auch charakteristisch für seine ganze übrige Moralauffassung: einerseits klare Erkenntnis von Gut und Böse (p. 496, 8 mars), anderseits aber, um der Verwirklichung willen, das Begnügen mit dem Streben nach dem Guten (p. 674, 7 mai). Ja das Böse, die Leidenschaften, so meint er, können sich wie von selbst zum Guten wenden, in das Bessere auflösen (p. 608; p. 702, 25 oct.), und die Neigung zu Ordnung und Pflicht erscheint schon beinahe als genügend für ein wirklich gutes Leben (p. 528, 15 déc.; p. 677, 27 août). So steht Joubert hier am entgegengesetzten Punkt als zu Anfang seiner Entwicklung: dort hatten sich Natur und Tugend, Pflicht und Neigung gegenübergestanden, jetzt gehören und wirken sie zusammen in der einen von Gott geschaffenen Natur, in die der Mensch sich nur durch sein Denken und zugleich durch sein Handeln einzufügen braucht.

3. *Psychologische Probleme*

Wenn wir nun nach Jouberts Gedanken über die psychologischen Probleme dieser Epoche fragen, so liegt da eine Schwierigkeit, oder, besser, Gefahr sehr nahe: die seelisch geistigen Organe waren es ja, die jene höhere, unkörperliche Welt bestimmten; lässt sich nun da, ohne zu forcieren, auch etwas von der neuen Wendung Jouberts zur Welt ablesen? Vorausgeschickt sei, dass die Grundunterscheidung von Himmel und Erde ja weiterbesteht, dass Joubert das wesentliche Gewicht auch weiterhin auf die sublime, von aller Materie

gelöste Welt des Geistigen legt, was ja sein eigentliches Wesen ausmacht. Trotzdem glauben wir, auch in diesem Gedankenkreis einen Ausdruck seiner neuen Einstellung zur Welt erkennen zu können.

Diese zeigt sich schon in seiner Auffassung von den geistigen Organen selbst: denn weniger als ihr Verhältnis untereinander (wie in der vorigen Epoche) beschäftigt ihn ihre Konstitution, ihr Wesen, ihre Form, ihr « Körper » also, wie man in bildlicher Sprache sagen könnte, auch wenn das oft etwas völlig Unkörperliches ist. So spricht Joubert jetzt nicht mehr, von einer unbegrenzten, umfassenden « Weltseele », sondern es gibt eigentlich nur noch die Seele, wie sie in der menschlichen Existenz in die Erscheinung tritt. Wohl ist sie nach wie vor ein Wesen für sich, unsterblich und ewig (p. 560, 27 juin), aber nur als die individuelle Seele « in uns »: « Il y a au-dedans de nous un monde. C'est l'Âme » (p. 591). Die Weltseele also gibt es nicht mehr, aber die Einzelseele selbst ist schon eine Welt, die jedoch ganz konkrete, persönliche Bedeutung hat. Dem entsprechend legt Joubert auch nicht mehr den Ton auf die metaphysische, schöpferische Kraft der Seele, sondern das Erste und Wichtigste ist jetzt ihre ebenso konkrete, persönliche Abhängigkeit von Gott: « Dieu aime l'âme... Dieu fait de l'âme ses délices » (p. 491). Als solche ist sie wohl immer noch das Zwischenwesen auf der Stufenleiter zwischen Gott und der Welt, ist Lebensprinzip (p. 558, 18 juin) und das Wesentlichste am Menschen (p. 745, 24 mai); aber, während in den früheren ähnlichen Gedanken zuerst die Seele nur ein ungefähres, dunstiges Wesen, sodann selbständiges (wenn auch von Gott geschaffenes) metaphysisches Prinzip war, so ist sie erst jetzt so konkret persönlich geworden, persönlich sozusagen von Gott geschaffen, persönlich auf Ihn ausgerichtet (p. 491), persönlich in die Unsterblichkeit eingehend.

Diese Konkretisierung der Seele zeigt sich dann auch an ihrem Verhältnis zur Welt der Materie, zum Körper: auch da kann sie nicht mehr ihre frühere selbständige Gelöstheit

28. 1634—1675 Dr. Johann Cysat
29. 1634—1675 Dr. Georg Huber
30. 1663—1677 Dr. Ludwig Pfiffer
31. 1675—1688 Dr. Hans Jost Cysat
32. 1675—1692 Dr. Abraham Seph
33. 1682—1709 Dr. Franciscus Rusconi
34. 1688—1705 Dr. Franz Jakob Cysat
35. 1688—1714 Dr. Sebastian Kappeler
36. 1692—1728 Dr. Ludwig Mahler
37. 1709—1741 Dr. Karl Niklaus Lang
38. 1714—1740/1751—1754 Dr. Mauritz Anton Kappeler
39. 1714—1715 Dr. Karl Rudolph Corragioni sen.
40. 1728—1775 Dr. Karl Rudolph Corragioni jun.
41. 1740—1751 Dr. Franz Corragioni
42. 1741—1792 Dr. Beat Franz Maria Lang
43. 1754—1795 Dr. Franz Bernhard Anton Corragioni
44. 1775—1795 Dr. Franz Jost
45. 1792—1798 Dr. Heinrich Moriz Josef von Lauffen
46. 1795—1798 Dr. Michael Leodegar Corragioni
47. 1795—1798 Dr. Alexander Elmiger

b) Tabelle zur Veranschaulichung der gleichzeitig angestellten Stadtärzte

Jahr	Stadtärzte			
	1	2	3	4
1256	Petrus medicus			
1298	Bonifacius			
1309	Jacobus (?)			
1319—1331	Konrad			
1361—1362	ungenannt			
1374—1399	Berchtoldus			
1408—1412	Joh. Recher			
1422—1425	Hans Hagen			
1425	Jos. d. Jud			
1426—1439	Hans Hagen			
1443	Pentelli			
?	Dr. Johann Hartmann			
1460—1480	Nikl. v. Köln			
?	Dr. Th. v. Tierstein			
1506—1538	Dr. J. de S. Cecilia			
1538—1550	Dr. J. Ernst			
1550—1553	Dr. G. Hochenstein			
1553—1562	Dr. J. Ch. Huber	Sam. d. Jud		
1562—1564	Sam. d. Jud	Dr. Joh. Krus		
1565—1576	Dr. S. O. Hug			

weisen; zugleich deutet das Bild vom Musikinstrument, vor allem zusammen mit einer anderen Notiz, wo die Seele selbst schon ein solches Instrument in Harmonie ist (p. 619, 18 mai; vgl. auch p. 557, 17 juin; p. 746, 30 juin), auf platonische Denkweise. Bei Joubert aber ist es im wesentlichen doch wohl Ausdruck seines neuen, auf die Verbindung der diesseitigen und der jenseitigen Welt ausgerichteten Weltgefühls. Es geht ihm jetzt weniger um die blosse sublimale Spiritualität, als um die Einbeziehung der geschaffenen Welt, in der auch Krankheit, Alter und Tod (p. 700/01), Gebet und Opfer (p. 677, 8 août) am Leben und Erkennen der Seele teilnehmen. Sehr schön kommt dieses Weltgefühl noch einmal zum Ausdruck, wenn Joubert jetzt von der « grossen Seele » spricht, nicht also von einer metaphysischen Substanz, sondern von der durchaus konkreten Persönlichkeit eines grossen Menschen, der jene Harmonie von Seele und Körper überall vollkommen machen will (was — wie die Ethik ja jetzt den Mittelpunkt von Jouberts Denken bildet — sogleich auch moralische Bedeutung hat): « L'Âme grande pense beaucoup aux autres âmes, à leurs peines, à leurs plaisirs, à leurs besoins. L'Âme grande voudrait voir régner partout une grande prospérité, avec la paix, l'innocence, la tranquillité, la justice, la pitié, le repos d'esprit, enfin tous les biens de l'âme et du corps » (p. 633).

Wir sagten — und auch in dieser letzten Notiz klingt etwas davon mit —, dass die Seele jetzt einen wesentlich individuell-persönlichen Charakter bekommt; wie aber erscheint dann der Geist, dessen Eigenart es ja war, dass er von vornherein an eine persönliche Existenz gebunden war? Da spricht Joubert garnicht mehr davon, dass die menschlichen Geister nur die Ausstrahlungen des Geistes Gottes seien: der Geist ist auch jetzt der Seele untergeordnet, steht noch einmal auf einer tieferen, der Welt der Materie näheren Stufe. Als solcher ist er nach wie vor ihr vom Körper mitbedingtes Organ, als ihr Auge, Ohr, Kompass usw. (p. 507, 18 juin; p. 716, 9 mai), als abstrahierendes Organ (p. 758), das

zugleich von den körperlichen Organen abhängig ist (p. 560, 31 août) und durch zu grosse Enge, « Verkörperlichung », in Dunkelheit geraten kann (p. 603, 25 mars; p. 657, 6 mai; p. 694, 31 déc.; p. 775, 12 févr.). Neu ist, dass er nun ausdrücklich als das « Kleid » (p. 495, 4 mars) der Seele gilt, als ihre « Atmosphäre » (p. 700, 22 févr.), die sie ja braucht; d. h. eben als die « substance déliée » (unmateriell in diesem Sinn bleibt er natürlich), von der sie ihre Begrenzung einerseits, ihre Aktionsmöglichkeit anderseits empfängt. Und zwar begrenzt er sie als ihr der Aussenwelt zugekehrtes, sie an ihrer Oberfläche umgebendes Organ: « L'esprit est extérieur. De la demeure et des différentes enceintes de l'âme » (p. 476). Vor allem aber agiert er für sie (deren Wesen Ruhe ist), und erscheint deshalb immer wieder als das Bewegliche, Lebendige der seelischen Welt: « L'esprit est vif, il veut atteindre » (p. 660; auch p. 553, 18 mai; p. 586, 20 janv.; p. 605, 1^{er} avril). D. h. nun dass der Geist keine eigene konstituierende Bedeutung haben kann, nur ein Hilfsmittel zur Tätigkeit der Seele ist (p. 507, 18 juin) und für sich allein nur spielerisch, vorübergehend wirkt (p. 633, 23 déc.).

Hinter einer solchen Beurteilung des Geistes steht wohl immer noch Jouberts mystisches Ideal einer kontemplativen Ruhe, das sich auch in dieser Epoche nicht einfach verloren hat. Im Gegenteil, eben von da aus unternimmt er nun doch noch sozusagen eine Rehabilitierung, eine Rechtfertigung des Geistes, die der — metaphysischeren — Lehre von den Strahlen Gottes aus der vorigen Epoche entspricht. Es gibt nicht nur diesen beweglichen, zu tieferer Erkenntnis unfähigen Geist, sondern er hat doch eine andere Bedeutung, die aus ihm mehr macht als nur ein Werkzeug, aber auch etwas Anderes als die nur unpersönliche « denkende » Substanz: « Il y a au fond de notre esprit un autre esprit » (p. 405). Und da erscheint nun plötzlich doch ein ruhiger, stiller Geist, der vom Licht der Seele bestrahlt werden und darin seine volle Befriedigung finden kann, der ebenfalls zu der ungetrübten, glücklichen Meditation der höheren Welt führt

(p. 477, 17 janv.). Wenn Joubert dann auch jetzt noch von den eigenen Erkenntnisorganen des Geistes spricht (p. 691, 16 mai), so scheinen es diejenigen zu sein, die er handeln lässt, während er selbst sich ruhig und geduldig verhält (p. 658, 10 mai), um die Wahrheiten der Seele zu vernehmen: « De l'esprit en repos et de l'esprit par le mouvement. Il y a entre ces deux manières d'avoir de l'esprit... presque toute la différence qu'il y a entre un astre et un caillou. L'astre luit par lui-même et toujours; le caillou luit par accident » (p. 739). Sollte Joubert da sogar vergessen haben, dass der Geist doch nicht aus sich selber leuchten kann? Vielleicht; denn es kommt ihm hier ja auf die Unterscheidung des « höheren » Geistes von dem tieferen an. Daneben aber erscheint ja auch dieser Geist nur als ein « Stern », d. h. als das Wesen, das — sofern es sich ruhig verhält — wie an der Sonne, teilhaben kann an dem unveränderlichen, vollen Licht der Seele. Auch dies bekommt nun wieder seine volle, konkrete Bedeutung, wenn Joubert jetzt von dem « guten Geist » spricht, der sich nicht in steter Unersättlichkeit mit immer neuem Wissen füllt — das ja doch bedeutungslos wäre —, sondern einen freien Raum in sich lässt, wo, wie man ergänzen könnte, das ruhige Licht der Seele leuchtet: « Il faut qu'un bon esprit pour jouir (geniessen, nicht agieren ist Jouberts Auffassung von einer sinnvollen Tätigkeit) de lui-même et en laisser jouir les autres, se conserve toujours plus grand que ses propres pensées » (p. 603).

Ebenso hebt Joubert in dieser Epoche an den anderen « Organen » von Seele und Geist, an Gefühl und *intelligence*, wesentlich ihr konkretes Wirken hervor und sieht sie nicht nur in der gelösten Höhe der geistigen Welt. Das Gefühl wird zum Ausdruck der individuellen Seele (p. 647, 11 mars), zum Ort des moralischen Bewusstseins (p. 679, 2 nov.; p. 744, 18 mai), und es klingt beinahe wie eine Befreiung von den Konstruktionen der früheren Zeit, wenn er schreibt: « Les sentiments ! C'est ici que l'âme se montre telle qu'elle est; enfin avec ses différences spécifiques et innées » (p. 622).

Von der *intelligence* ferner meint er, sie müsse erst auf richtige Bahnen geleitet werden (p. 496, 8 mars), während sie bisher unmittelbar von Gott abhing; ja nicht ihr jetziges Wissen von den höchsten Dingen steht im Mittelpunkt, sondern die Pflicht des Menschen, sie zu « pflegen », da sie allein einst in den Himmel eingehen wird (p. 657, 4 mai). So wird auch hier wieder die Zuwendung zum Diesseits deutlich, wobei die rein geistigen Sphären in die Ferne eines wirklichen Jenseits rücken. Dem entspricht es dann, dass die farbige Fülle der *imagination*, die « est propre à retenir et à reproduire en soi les impressions spirituelles » (p. 674) ganz klar hervortritt und sich sogar mit der *raison* als *grâce* verbinden kann (p. 717, 11 mai).

Von da aus erhebt sich jetzt sogar ein Zweifel an dieser ganzen Scheidung zwischen Seele und Körper, zwischen den zwei Welten, die den Menschen konstituieren sollen, und zwischen denen er eigentlich doch sozusagen hindurchfällt (wie auch schon Jouberts Notizen über die « grosse Seele », den « guten Geist » weit über dergleichen Konstruktionen hinaus in eine persönlichere, individuellere Psychologie hinausweisen). « Nous nous distinguons de notre corps et de notre âme et nous disons: prenez pitié de mon âme et de mon corps. Ce n'est pas sans doute sans quelque secrète raison et sans quelque sentiment secret de vérité que nous admettons en nous un tiers être vivant composé de deux autres, l'un mortel et l'autre immortel... Mais nous, que sommes nous ? » (p. 581 82; vgl. p. 728, 19 sept.). Noch weiss Joubert nicht, was denn dieses « nous » eigentlich ausmacht, aber die unmittelbare Überzeugung von dem lebendigen, einmal geborenen und sterblichen, jetzt aber wirklich existierenden Wesen Mensch ist ihm gerade jetzt wichtig gegenüber allen theoretischen Unterscheidungen der Philosophie, wie er übrigens schon in der vorigen Epoche einmal gesagt hatte: « Le métaphysicien dit l'âme, le corps, etc. Mais le moraliste dit l'homme. Il le prend pour ainsi dire tout formé et sans distinction de parties, de facultés » (p. 398). Damals aber lag

sein Interesse mehr auf der philosophischen Seite, jetzt erst steht ihm das Moralische wirklich im Mittelpunkt. Zugleich zeigt diese letzte Wendung, wie die psychologischen Gedanken Jouberts jetzt wirklich hinauszielen in eine ganze Ontologie des Menschen.

4. Philosophische Probleme

In den beiden vorhergehenden Kapiteln sagten wir mehrfach, dass Joubert sich in der letzten Epoche seiner eigentlichen Reife, die im wesentlichen der Lebensweisheit gilt, von den theoretischen Interessen der Jahre 1800—1804 wieder mehr abgewandt und sich neu auf das Diesseits mit seinen moralisch-praktischen Notwendigkeiten eingestellt habe. Das bestätigt sich in gewisser Weise bei seinen philosophischen Problemen. Denn der weite Umfang und der Reichtum, den sie in der vorigen Epoche hatten, nimmt jetzt wieder ab, eigentlich Neues kommt zu den bisher gefundenen Grundlagen kaum hinzu. Nur die Notizen über Philosophie und Metaphysik, über ihren Sinn und ihr Wesen überhaupt, gewinnen noch einmal an Bedeutung und treten so in den Mittelpunkt seiner philosophischen Gedanken.

Betrachten wir aber doch kurz seine im engeren Sinn philosophischen Anschauungen. Da ist es zunächst schon bedeutsam, dass sie weit mehr als bisher von seiner neuen Glaubenshaltung bestimmt sind, in der er sein ganz persönliches, wenn auch stark idealistisches Verhältnis zu einem wahren und zugleich transzendenten Gott mit der neuen, wesentlich moralischen Wendung zur Welt verbindet. So wendet er sich in seinen Äusserungen über Gott immer wieder gegen jede spekulative, auch metaphysisch-philosophische Umdeutung seines Wesens. Hatte er in der vorigen Epoche seine lebendig gläubige Auffassung von Gott sozusagen hineingenommen in seine allgemeinen metaphysischen Gedanken, so treten diese jetzt fast ganz hinter dem Glaubensanliegen zurück: « Le Dieu de la métaphysique n'est qu'une idée; mais le Dieu des

religions, le créateur du ciel et de la terre, le juge souverain des actions et des pensées est une force » (p. 604; vgl. p. 669, 7 déc.). Dem entsprechend umschreibt Joubert auch Gottes Wesen nicht mehr mit jenen neuplatonischen Bildern, begreift ihn garnicht mehr als das « höchste Wesen », sondern stellt ihn von vornherein in seiner moralischen Bedeutung über alle Dinge: « Intelligence et amour qui embrasse le monde. — Nous paie de notre espérance, y sourit » (p. 613). Wohl weiss er auch jetzt noch, dass er Gott als « Licht », als « être des êtres » bezeichnet hatte, doch ist er ihm jetzt weit wichtiger als « règle », d. h. als Ordner und Masstab alles menschlichen Tuns, als Wächter über die Menschen (p. 781, 27 mars): « Dieu nous éclaire comme lumière, il nous redresse comme règle » (p. 731). Und auch der Schöpfergott bekommt in erster Linie einen praktisch-konkreten Sinn als der Schöpfer des eigenen Lebens und damit als der allein bestimmende Meister, den es nicht nur zu erkennen, sondern anzunehmen und zu verehren gilt: « Ce n'est pas l'auteur du tout, c'est le créateur des esprits, le maître de nos destinées que nous sommes surtout enclins et obligés à adorer » (p. 509). Daraus ergibt sich jetzt auch seine eigentliche Auffassung vom Christentum, von dem Joubert bisher ja kaum so allgemein gesprochen hatte: die Lehre von der Dreieinigkeit, so sagt er, hat eine nur spekulative Bedeutung; doch bekommt sie einen durchaus praktischen Sinn durch die dazugehörige Lehre von der Inkarnation, und Joubert fügt hinzu: « Dans la christianisme et surtout dans le catholicisme, les mystères sont des vérités purement spéculatives d'où naissent, par la réunion d'un mystère à l'autre, des vérités éminemment pratiques » (p. 669). Es konnte ja verwundern, dass Joubert bisher so wenig von Christus und der Erlösungslehre gesprochen hat; auch jetzt kommt diese eigentlich nicht vor, sodass man wohl sagen kann, dass seine Auffassung vom Christentum in einer Mischung von platonisierendem Idealismus und seiner zum Teil an äussere Tradition gebundenen Morallehre besteht.

Nun sollte man meinen, dass dann Jouberts Gedanken über die Welt und das Leben in dieser Epoche besonders reich und wichtig sein müssten. Doch ist das Einzige und weitaus Hervorstechendste, was Joubert von der Welt aussagt, eben ihre Abhängigkeit von Gott, die er einerseits als die von ihm geformte Schöpfung begreift und zugleich sofort moralisch, als die Unterordnung unter seine Gebote versteht (p. 646, 2 mars). Schon vor 1800 hatte Joubert ja davon gesprochen, dass Gott immer wieder in den Lauf der Welt eingreife und die Schöpfung auf diese Weise weiterführe; jetzt aber akzentuiert er diese Meinung dahin, dass wir eigentlich garnicht wissen oder sagen können, was die Welt ist: denn sie ist nur das, was Gott aus ihr macht, was Gott will: « Nous sommes ce que Dieu nous voit et toutes choses sont ce que Dieu les voit » (p. 691). Man möchte sich an Malebranche erinnern, den Joubert ja auch viel gelesen hat. Hinzu kommt, dass der Zugang zu Gott nur auf dem Umweg über die verschiedenen Stufen der Welt möglich ist, und dass umgekehrt durch das Formprinzip (p. 582/3) die einzelnen Dinge aus Gottes Vollkommenheit erst heraus-individualisiert und multipliziert werden. « Erscheinung » d. h. Welt bedeutet darum jetzt nicht mehr bloss « ombre » und Entfernung von Gott, sondern zugleich die Konkretisierung der Welt in ihrem geschaffenen Sein: « Chaque chose est composée de son essence, de son corps et de son apparence. Son corps est l'étui de son essence. Son essence la constitue ou la fait être. Son apparence la multiplie » (p. 501/2). So führt immer wieder die philosophisch-spiritualistische Konstruktion dieser Epoche nicht so sehr aus der Welt heraus in die höheren Regionen als aus diesen zurück in die konkrete, geschaffene Welt. Das wird noch einmal besonders deutlich an der einzigen Notiz dieser Epoche über die Natur, in der die Mischung von traditional christlicher Sprache und Jouberts eigener, philosophisch-mystischer Konstruktion klar hervortritt: « Ils ont trop d'horreur de la nature, qui est cependant l'œuvre de Dieu comme la grâce et aussi bien que

la grâce, car elle-même est une grâce » (p. 810). So haben seine philosophischen Gedanken sich wohl verengert, vielleicht zum Nachteil eines wissenschaftlich-philosophischen Interesses, aber zugleich eine konkret lebendige Verankerung gefunden in seiner Betonung der moralisch-diesseitigen Bindungen: « Il faut être homme avec les hommes et toujours enfant avec Dieu. Car en effet nous ne sommes tous que des enfants devant ses yeux » (p. 523).

Umso mehr müssen wir nun nach seiner Auffassung von Philosophie und Metaphysik und deren Verhältnis zur Religion fragen. Da können wir, wie in der vorigen Epoche, eine erste Zusammenfassung des Themas der Philosophie in einer kurzen, prägnanten Notiz an den Anfang stellen: « Je, d'où, où, pour, comment; c'est toute la philosophie: l'existence, l'origine, le lieu, la fin et les moyens ou les devoirs » (p. 709). Inhaltlich ist das ja ohne weiteres verständlich; aber wenn man es mit der entsprechenden Aufzeichnung der Grundlegungs-Zeit (p. 444, 6 mai) vergleicht, so hört man hier doch einen anderen, weniger ernsthaften Ton heraus. Dort war es Joubert wirklich um die Erkenntnis von Raum und Zeit, Gott und Seele, Welt und Geist zu tun; hier scheinen jene adverbialen Umschreibungen, wie auch der Schluss « c'est toute la philosophie », eine etwas abschätzige, ironisierende Einstellung zu verraten, und ausserdem beginnt Joubert auch da mit den Fragen nach der weltlichen Existenz, nicht mit den weitesten metaphysischen Problemen, und schliesst dann mit dem Hinweis auf die moralischen Verpflichtungen des Menschen. Aus all dem wird es wiederum klar, dass die eigentliche Philosophie ihm nicht mehr so sehr im Mittelpunkt steht, sondern ganz von seiner Religiosität verdrängt worden ist: « Qu'ils nous donnent donc une philosophie qui soit meilleure et plus efficace que les religions » (p. 598).

Statt dessen führt Joubert jetzt die nur kritische Bedeutung der Philosophie noch weiter aus, setzt aber auch deren Grenze gleich hinzu: « Qu'est-ce que la philosophie ? C'est la

recherche des erreurs, pour les combattre. Voilà donc son seul emploi, sa seule ambition. Mais, comme la vérité ressemble à l'erreur, que souvent elles sont mêlées, elle a tué des vérités » (p. 630). Dahinter steht zunächst der, aus der vorigen Epoche weiterbestehende Gedanke, dass die Philosophie die « dunkle Seite » erhellte (p. 596, 2 mars), zugleich aber scheint doch das Vertrauen, das Joubert dort noch zu den Möglichkeiten der Philosophie gehabt hatte, jetzt gänzlich verloren, ihr positiver Sinn in jeder Hinsicht zweifelhaft geworden zu sein, wie er es an einer anderen Stelle zusammenfasst: « Une haute philosophie nous apprend à n'être pas trop philosophes » (p. 675). Ja, auch den philosophischen Zweifel, der in der vorigen Epoche noch als ein zur Kritik an der Philosophie nützlicher Weg erscheinen konnte, sieht er jetzt in seinen Grenzen, seinen Gefahren für jede Wahrheit, jedes Licht, die er damit zerstören könnte (p. 655, 24 avril). Der Grund dieser viel radikaleren « Skepsis » liegt eben in Jouberts neuer moralisch praktischer Einstellung zur Welt, die nach aktueller, diesseitiger Bedeutsamkeit strebt: « Cette philosophie qui s'occupe perpétuellement de ce qu'il faut croire et jamais de ce qu'il faut faire ni de ce qu'il faut être » (p. 663; vgl. p. 662, 10 juin). Zweierlei wirft Joubert hier der Philosophie vor. Einmal, wie wir schon sagten, ihre Interesslosigkeit an dem, was man praktisch zu tun, moralisch zu sein hat; sodann aber ihre Verselbständigung, in der sie meint, selbst zu wissen, was zu glauben ist, in der sie schon ihre eigenen Erkenntnisse als das letzte Ziel hinstellt (p. 627, 23 sept.), während Joubert sie ja vor 1804 der Religion unterordnete und jetzt beinahe ganz auszuschalten trachtet.

Auch die Metaphysik zielt, wie die Philosophie, auf « das, was man glauben muss », d. h. auf eine vom Menschen zu setzende, unumstößliche Lehre (p. 772, 26 janv.) und ist dadurch irreführend; zugleich aber hat Joubert sie ja schon immer zu der Religion in Parallele gesetzt und lässt sie in diesem Sinn, als christliche Metaphysik, doch weiterhin gelten;

ja er nennt sie dann sogar schulgerecht und klassisch (p. 699, 15 juin). Nicht also auf die Resultate einer rein weltlichen Metaphysik kommt es an; denn die können bei der Grösse und Weite ihrer Gegenstände, Gott und Welt, äusserst verschieden und doch alle wahr sein (p. 572, 26 sept.), sind aber in ihrer eigentlichen Wahrheit allein durch die Religion, durch das Christentum gegeben. Wie jedoch im Ganzen seiner philosophischen Gedanken die Frage nach dem Sinn und Wesen von Philosophie und Metaphysik jetzt in das Zentrum gerückt waren, so erkennt er nun beide doch an, und zwar als methodische Disziplinen, die zu lernen gut tun kann: « Ce n'est pas la philosophie, mais le philosophe qu'il faut apprendre à ces enfants ou presque enfants » (p. 705). Methode heisst dabei: dass der Geist durch die Metaphysik Weite bekomme und in eine neue Welt getragen werde (p. 565, 4 août), dass er vor allem, bewegt durch « l'amour de la lumière spirituelle » (p. 788), das Wesentliche von dem Unwesentlichen, d. h. Gott und Welt, Seele und Körper voneinander zu unterscheiden lerne (p. 715, 1^{er} mai; p. 791, 24 juillet). Diese Einstellung schliesst dann zweierlei in sich: einmal, dass echte Metaphysik auf dem « esprit d'assentiment » (p. 657, 7 mai) beruhen muss, der alle Lehren in ihrer Wahrheit erkennt und — ähnlich wie schon bisher — als das einzig Fruchtbare, dem nur zerstörerischen « esprit de contradiction » gegenübersteht; ferner aber, dass es nicht auf eine absolute Wahrheit der Philosophie ankomme, sondern nur auf ihre Wahrscheinlichkeit (p. 760, 2 oct.), oder aber auf ein geistvolles, einfallsreiches Denken über die metaphysischen Dinge, ganz abgesehen von den Lösungen (p. 745, 11 juin), wie man etwa im Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts wieder gern sagte, wenn auch von ganz anderen philosophischen Voraussetzungen aus.

Ja, selbst die Religion versteht Joubert in diesem Sinn: sie hat ihre eigenen, allein gültigen, nicht vom menschlichen Philosophieren zu bestimmenden Wahrheiten, die man einer Wahrheitskritik nicht unterziehen darf. « La religion a ses

dogmes, mais purement théologiques et révélés. Quant aux dogmes métaphysiques et raisonnés, elle les laisse aux disputeurs. Elle ne dit point par exemple que l'âme est immortelle, mais qu'elle sera éternellement récompensée... La première de ces vérités est trop vulgaire à ses yeux pour qu'elle en parle. Sa foi a de plus vastes certitudes et son savoir lui vient du ciel » (p. 538). Es steht also nach wie vor die moralische Bedeutung von Religion und Glauben im Mittelpunkt; um der praktischen Wirksamkeit willen beruft sich Joubert auf christliche Tradition (p. 800/801), und sucht in ihr wesentlich « ... des vérités où il y a de la clarté, de la douceur, de la sérénité, de la lumière et une certitude évidente » (p. 802). In diesem ethischen Sinne kann er dann sagen: « Ce n'est pas la vérité de ce qui est l'objet de la foi, mais la nécessité de croire qu'il faudrait démontrer » (p. 803). D. h. die *piété* (wie es auf der selben Seite unten heisst) als Unterordnung unter die christlichen Moralforderungen, Religion als Nützlichkeit für das konkrete Leben, ganz abgesehen von ihrem metaphysischen Wahrheitsgehalt (p. 667, 10 oct.; p. 672, 12 mars) machen seine Zuordnung zum Christentum aus und stellen von nun an das religiöse Anliegen weit über alle Philosophie. Nur soll jede Art des Philosophierens mit dem ganzen Einsatz der Persönlichkeit geschehen, mit allen Interessen und Gefühlen (p. 744, 18 mai; p. 785, 4 mai), d. h. mit der ganzen Seele (p. 752, 22 août). Denn hinter allen den über die Jahre verstreuten Gedanken und Notizen, hinter der Kunst der Formulierung wie der Gelöstheit ihres Inhaltes steht doch immer der ganze Joubert, der sein ganzes Leben für diese Vertiefung seines Denkens eingesetzt hat.

ZEIT DES AUSKLANGS

1815-1824

« Vieillesse. Elle ôte la force peut-être, elle ôte la puissance, mais du moins elle n'ôte pas la sagesse. Qu'a-t-elle donc de redoutable pour l'esprit » (p. 783) ?

Mit der Rückkehr der Bourbonen und mit Jouberts Rücktritt von dem Amt des Inspecteur des Universités de France beginnt ein neuer Abschnitt seines Lebens. Er ist sechzig Jahre alt; an eine neue öffentliche Tätigkeit kann er nicht mehr denken. Oft hält ihn Kränklichkeit zu Hause und im Bett, er sieht immer weniger Menschen, und selbst mit Mme de Vintimille steht er in häufig unterbrochenem Verkehr. So schreibt er zum Jahrestag ihrer Freundschaft, am 18. Juli 1818 an sie: « Je suis mort au monde, mais je ne le suis pas pour vous, quoique depuis six mois et vingt et un jours bien comptés je ne vous aie donné aucun signe de vie » (*Corr.*, p. 242). Es ist wie wenn ihm allmählich alle Fäden, die ihn noch an die Welt banden, aus den Händen glitten und er nur noch die Schwingungen seines eigenen Innern vernähme (p. 822). So kehrt in den Notizen dieser Spätzeit mehrfach das Bild wieder, in dem er sich mit einer äolischen Harfe vergleicht: « Je suis, je l'avouerai, comme une harpe éolienne qui rend quelques beaux sons mais qui n'exécute aucun air » (p. 815). Die Notizen in den *Carnets* sind jetzt vielfach nur Bemerkungen über seine Lektüren und fügen inhaltlich nichts wesentlich Neues mehr hinzu. Aber die Art, wie er so Manches sagt, zeugt einerseits von jener *sagesse*, die er in der oben zitierten Notiz nennt, und andererseits von seiner gelösten, fast spielerisch ernsthaften Heiterkeit,

mit der er jetzt über allen diesseitigen Gebundenheiten schwebt: « Des bouffées de lumière et des explosions de sagesse. Singulières expressions qui paraissent s'exclure, mais qui sont justes et conciliées par le fait » (p. 839).

Dazu gehört, dass das ästhetische Moment jetzt noch an Bedeutung zunimmt. Am « goldenen Zeitalter » hebt er das « poetische » hervor (p. 882, 2 nov.) und charakterisiert überhaupt ganz allgemein Sitten und Bräuche durch einige Adjektive, die weniger deren Inhalt als ihre Erscheinungsformen hervorheben: « Les mœurs poétiques sont celles de l'âge d'or, les mœurs patriarcales sont celles de la bible. Les mœurs graves et austères sont celles de l'histoire. Les mœurs saintes ou religieuses sont celles des légendes » (p. 883). Kunst und moralisches Verdienst (p. 865, 19 oct.), Geschmack und Betragen (p. 846, 10 févr.) gehören zusammen und verleihen erst der Weisheit das eigentliche Licht. Und zwar muss man dieses Licht ganz konkret, mit Schimmer und Farbe, in seinem ästhetischen Glanz sehen: « Il est une lumière abstraite et qui colore l'évidence... Teintes... L'intelligence. Son éclat pur cause ses joies et sa diffusion secrète fait toutes nos sérénités » (p. 908).

Dann aber heisst Weisheit « Ruhe im Licht » (p. 905, 22 oct.) oder mit dem ästhetischen Spiel, « se jouer dans ses rayons » (der Wahrheit nämlich, p. 908, 26 oct.) d. h. selige Lösung von aller Erdschwere, Teilhabe der Seele am Lichte Gottes (p. 850, 16 mai; 7 juin), wo sie ihr ganzes Glück findet (p. 815, 19 janv.). In noch lichterer, spielerischer Form tritt diese Lösung von der Welt in den mehrfach wiederkehrenden Notizen über die Vergänglichkeit der Welt hervor (vgl. p. 907), in denen Joubert an Bilder früherer Zeit anknüpft: « Dieu retira son souffle à lui et le monde entier disparut. Plus de théâtre, plus d'acteurs, plus de spectateurs; une fumée et la fumée d'une haleine, la chaleur d'une haleine » (p. 906/7). Das alles scheint er gar nicht mehr so völlig ernst zu nehmen, und selbst das religiöse Erlebnis notiert er mit einer inneren Distanz, in der Tiefe und Leichtigkeit untrennbar gemischt

sind: « Moments de foi. Il y en a comme des moments d'amour. Et croire de la foi d'autrui quand on ne croit pas de la sienne propre. Les moments de foi sont des moments de dévotion ou de dévouement très sensibles de notre intelligence » (p. 871). Doch trotz jener Distanz haftet dieser, wie vielen ähnlichen Notizen, eine Glückhaftigkeit an, die Jouberts lebendiger Liebe zu allem, was schön und wahr, gut und harmonisch ist, entspringt. Ja, Liebe Gottes und Liebe der Menschen untereinander (p. 865, 19 oct.), Liebe der Weisheit und « Liebe unserer Lieben » (p. 882, 3 nov.), Liebe zu allem Bewundernswerten (p. 795, 5 sept.) sind wie die Sprungfedern seines ganzen Lebens und Denkens. Abschliessend mag eine Notiz, in der er den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens beschreibt, einen letzten Überblick geben über Jouberts eigenes, in immer höhere geistige Welten strebendes Leben: « Les quatre amours correspondent aux quatre âges de la vie humaine bien ordonnée: l'amour de tout, l'amour des femmes, l'amour de l'ordre et l'amour de Dieu. Mais il est des âmes privilégiées qui s'abandonnent dès la jeunesse et presque dès l'enfance à l'amour de l'ordre et à l'amour de Dieu, s'interdisent l'amour des femmes et passent une longue vie à n'aimer rien que d'innocent » (p. 877).

LITERATURANGABEN

1. ORIGINALTEXTE

- Joseph JOUBERT, *Recueil des pensées*, éd. Chateaubriand, Paris 1838, 1 vol.;
rééd. V. Giraud, Paris 1909.
— *Pensées*, éd. Paul Raynal, Paris 1842, 2 vol.
— *Pensées et Correspondance*, éd. Paul Raynal, nouvelle éd. Paris 1861,
2 vol.
— *Les Carnets*, éd. A. Beaunier, Paris 1938, 2 vol.
Correspondance de Fontanes et de Joubert, éd. R. Tessonneau, Paris 1943.
Les correspondants de J. Joubert, éd. Paul de Raynal, Paris 1883.

2. SPEZIELLE LITERATUR ZU JOUBERT

- André BEAUNIER, *La jeunesse de J. Joubert*, Paris 1918.
— *J. Joubert et la Révolution*, Paris 1918.
— *Le roman d'une amitié, J. Joubert et Pauline de Beaumont*, Paris 1923.
François-René DE CHATEAUBRIAND, *Essai sur la littérature anglaise*, II.
— *Mémoires d'Outre-Tombe*, II.
— *Correspondance*, éd. Thomas, Paris 1912-1924.
Gaston DAVID, *Les maximes de Joubert dans L'idée chrétienne dans l'éducation*, Paris 1886.
Emmanuel DES ESSARTS, *Les théories de J. Joubert dans Revue politique et littéraire, Revue bleue*, 1907.
Victor GIRAUD, *Un moraliste d'autrefois: Joubert dans La Revue des Deux Mondes*, Paris 1910.
Pierre-Maurice MASSON, *Chateaubriand et Joubert dans Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris 1909.
André MONGLOND, *Le préromantisme français. De Prévost à Joubert*, Grenoble 1930.
Pierre MOREAU, *Le romantisme*, dans CALVET, *Histoire de la littérature française*, vol. 8, Paris 1932.
— *Le classicisme des romantiques*, Paris 1932.
Gabriel PAILHÈS, *Du nouveau sur J. Joubert, Chateaubriand, Fontanes et sa fille, Sainte-Beuve*, Paris 1900.
E. TERRIEN (abbé), *Joubert critique et le Génie du Christianisme dans Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, 1902.
Charles-Auguste SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi I*.
— *Nouveaux Lundis III*.
— *Portraits littéraires II*.

3. ALLGEMEINE LITERATUR

Zur Literaturgeschichte

- Henri BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1916-1936.

Emile FAGUET, *Etudes littéraires sur le XIX^e siècle*, Paris 1887.

— *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, Paris 1891-1900.

Pierre TRAHARD, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII^e siècle*, Paris 1931-1933.

Auguste VIATTE, *Les sources occultes du romantisme*, Paris 1928.

Zur Philosophie

Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.

— *Die Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Paris 1939.

Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Berlin und Leipzig 1914.

Bernard GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Halle 1927.

Zur Soziologie

Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Œuvres complètes, vol. 1.

— *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, Œuvres complètes, vol. 4-5.

Louis DE BONALD, *Théorie du pouvoir*.

— *Législation primitive*.

Jakob BAXA, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, 2. Aufl. Jena 1931.

Zur Psychologie

Karl-Otto BEETZ, *Einführung in die moderne Psychologie*, Osterwiek i. Harz 1900.

Etienne BONNOT DE CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

Friedrich-August CARUS, *Geschichte der Psychologie*, Nachgelassene Werke, Teil 3, Leipzig 1808.

— *Psychologie*, Nachgelassene Werke, Teil 1-2, Leipzig 1808.

Max DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2. Aufl., Berlin 1902.

Friedrich SEIFERT, *Psychologie — Metaphysik der Seele*, München und Berlin 1928.

Zur Aesthetik

Ernst CASSIRER, *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, Berlin und Leipzig 1924.

Hermann LOTZE, *Grundzüge der Aesthetik*, Leipzig 1884.

— *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, München 1868.

Erwin PANOFSKY, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig 1924.

Heinrich VON STEIN, *Die Entstehung der neueren Aesthetik*, Stuttgart 1886.

— *Vorlesungen über Aesthetik*, Stuttgart 1897.

N. B. Diese Dissertationsschrift wurde im Jahr 1943 beendet. Die seither erschienenen Werke und Artikel über Joubert konnten daher nicht mehr berücksichtigt werden.

CURRICULUM VITAE

Als Tochter des Universitätsprofessors Herman Schmalenbach und seiner Frau Sala, geb. Müntz, bin ich am 10. Januar 1918 in Giessen geboren. Ich besuchte bis 1932 das humanistische Gymnasium in Göttingen, sodann das humanistische Gymnasium in Lörrach, wo ich 1936 die Reifeprüfung ablegte.

Von 1936 bis 1943 studierte ich, mit Unterbrechungen, an den Universitäten Basel (1936/37, 1938/39, 1940/43) und Genf (S. S. 1937 und S. S. 1939); insbesondere widmete ich mich der französischen Philologie, der lateinischen Philologie und der Philosophie, daneben auch der deutschen Philologie und der Archäologie. Ich besuchte in Basel Vorlesungen und Übungen bei den Herren Professoren H. Barth, Béguin, Fuchs, Von der Mühl, Muschg, Ranke, Schmalenbach, Tappolet und von Wartburg, in Genf bei den Herren Professoren François, Oltramare und M. Raymond.

Die Doktorprüfung bestand ich am 12. Juli 1943. Ende Juli 1943 heiratete ich Professor Pierre Thévenaz von Neuchâtel. Meine Absicht, noch grundlegende Änderungen an der vorliegenden Arbeit anzubringen, hat deren Drucklegung immer wieder verzögert, bis mich äussere Umstände dazu zwangen, darauf zu verzichten und sie in etwas verkürzter Form abzuschliessen. Die Arbeit ist unter der Leitung von Herrn Professor Dr. A. Béguin entstanden, dem ich zu ganz besonderem Dank verpflichtet bin.

